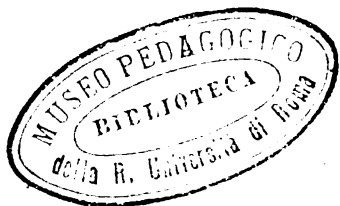
OPERE

EDITE E INEDITE

DELL'ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

ROVERETANO

VOLUME III

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1876.

IDEOLOGIA

VOLUME II.

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME SECONDO

CHE CONTIENE

LA TEORIA DELL'AUTORE.

EDIZIONE SESTA,
eseguita sulla quinta riveduta dall'Autore.

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1876.

Commonebo, si potero, ut videre te videas.
S. Aug. *De Trin.* XI, 12.

SEZIONE QUINTA.

TEORIA DELL'ORIGINE DELLE IDEE.

Objectum intellectus est ens vel verum commune.
S. Thom. S. I, LV, I.

385. Fin qui abbiamo ripassati i principali sistemi sull'origine delle idee, in cerca fra tutti di quell'uno che ci porgesse una spiegazione soddisfacente delle medesime. Ma indarno: altri abbiamo trovato peccar di difetto (Sez. III), altri di eccesso (Sez. IV): chi ammetter troppo poco d'innato nella mente, chi troppo più che all'uopo non bisognasse. Conviene dunque mettersi già più dentro nella spinosa ricerca, e tentar di cogliere quell'aureo mezzo che tra i due estremi consiste: sicchè nè s'ammetta di innato in noi cosa alcuna senza necessità, nè, per una cotal ripugnanza preconcepita forse solo contro questa innocente parola d'*innato*, si rigetti quel poco che è pur provato, e che è condizione necessaria del fatto delle nostre idee (26-28).

Ma per conoscere qual parte di viaggio ci rimanga a fare, e per che strada dobbiamo avviarci a compirlo, veniamo prima riassumendo noi stessi; e volgiamo uno sguardo al cammino fin qui percorso.

Abbiam dato principio col porre innanzi la difficoltà della questione, collocandola in quella chiarezza e generalità maggiore che per noi s'è saputo: di che prese questa forma: « Nel sistema di quelli che dichiarano tutte le idee fattizie, forz'è di stabilire un ordine tra le operazioni necessarie a formarcele.

Ma in quest'ordine, o convien porre che il *giudizio* preceda l'*idea*, o che l'idea preceda il giudizio: non v' ha strada in mezzo. Ora l'una e l'altra di queste due cose è ugualmente impossibile. Dunque non c'è verso di poter supporre che tutte le idee nostre sieno fattizie » (41-45).

386. I sensisti, e generalmente quelli che pretendono esser tutte le idee, niuna eccettuata, formate da noi stessi, non videro mai la faccia di questa difficoltà; quindi è ragione, perchè s'attengano fidatamente a quella loro sentenza. Chè certo, in quanto il forte di quella difficoltà è ben veduto e sentito, in tanto è forza che gli uomini si dipartano dal credere fatture nostre tutte le idee: nè altronde nasce la discordia, che divide le scuole filosofiche intorno all'origine delle cognizioni, se non dal vedersi o non vedersi chiaramente la sopra da noi toccata difficoltà.

Tuttavia anche quelli che non la videro con chiarezza ed in faccia, talora la intravidero oscuramente e di profilo: o se non la videro al tutto, ella non mostrasi meno salda, a chi ha gli occhi, nel mezzo de' loro ragionamenti; e col rimanersene colà dentro insoluta, rendeli inconcludenti e inefficaci.

Così noi vedemmo il Locke, a ragion d'esempio, descrivere lo sviluppo della sensitività, introducendovi incessantemente de' *giudizî*, de' quali non s'avvede, nè però si crede obbligato di spiegarci onde nascano, e come sieno possibili (112). Simigliantemente altrove il vedemmo porre, che le *idee* sono indubitatamente anteriori a' giudizî, senza esaminare, senza neppur sospettare, che l'operazione con cui si formano le idee sia per avventura un giudizio, e che questa funzione del giudizio deva precedere come causa, le idee come effetti (68-69).

Ma se qui il Locke mostra di non vedere punto nè poco la difficoltà da noi esposta; in altri luoghi, sebben con debolissimo raggio, pure gli balena alla mente: per esempio, là dove viene accorgendosi, che *cognizione* non può darsi senza *giudizio* (113-114); e più ancora dove s'abbatte all'idea di sostanza, e la trova così forte, da doverla confessare inesplicabile nel suo sistema. Tuttavia l'imperfetta e parzial vista della difficoltà toglie

al Locke il sentirne l'importanza; e però, dopo avere sentenziato che ogni cognizione è preceduta da un giudizio, non ne cava altra conseguenza; e quanto alla molestissima idea di sostanza, se ne spaccia dichiarando ch'ella non esiste (48-62).

387. Talora i filosofi giunsero ad osservare questa difficoltà (sempre sotto qualche forma particolare) negli altrui discorsi non osservandola ne' proprî. Il Condillac, a ragion d'esempio, rimprovera giustamente al Locke, che nello spiegare le operazioni della sensitività intrometta de' giudizî che rimangono inesplicati (68-69): ma poi lo stesso Condillac, per ispacciarsi di questa facoltà del giudizio, l'attribuisce anche a' sensi, confondendo così mostruosamente il principio che *sente*, col principio che *giudica* della cosa sentita (70-71).

All'opposto il Condillac stesso non vede l'altro errore del Locke, di supporre che si formino da prima in noi le idee senza *giudizî;* ed egli comincia pure dalle idee, non accorgendosi di introdurre nella loro formazione l'atto del giudizio. Nè si rinviene nel suo sistema alcuna buona ragione che spieghi l'origine dell'*universalità* delle idee: sebbene questa sia dote essenziale alle idee tutte, senza la quale non potrebbesi formare giudizio alcuno (86-96).

388. Il Reid vede più del Condillac; chè s'accorge bene che il Locke diceva cosa impossibile, quando volea che prima ci formassimo le idee, e poi coll'aiuto delle idee i giudizî, giacchè non può formarsi nessuna idea senza giudicare: e però stabilì, che la prima operazione fosse il *giudizio*, e non l'*idea* (115-117). — Ma come concepire la possibilità di fare de' giudizî senza avere alcun' idea? — Il Reid risponde che questi giudizî si fanno istintivamente. Ma prima, questa non può essere se non un' ipotesi, o piuttosto un'affermazione gratuita; di poi non soddisfa in modo alcuno alla difficoltà. In vero l' istinto non può movere a fare l' impossibile, come sarebbe se movesse a far de' giudizî colui che non posssiede ancora delle idee, le quali idee sono pure i mezzi e gli elementi de' giudizî. Laonde l' istinto può spiegare ottimamente il perchè io mi mova ad usare la mia potenza

di giudicare, anzi che a lasciarla inoperosa; ma non può spiegare giammai l'origine della mia potenza di giudicare; esso non può costituire in me questa potenza, ma solo moverla: nè questa potenza del giudicare si può movere senza ch'ella abbia che giudicare, e secondo che giudicare, cioè senza avere le idee, condizioni indispensabili dello stesso giudicare (121-129).

Il Reid e il suo discepolo Stewart andarono ancora più avanti cacciati dalla difficoltà che vedevano, sebbene imperfettamente. I giudizî istintivi, per quanto loro s'attribuisse di virtù, non potevano mai produrre delle idee veramente universali. Che fecero que' filosofi? S'appresero al partito più breve, ma insieme più disperato: negarono l'esistenza delle idee (104-108, 160). Questa specie di giustizia turca, che esercitavano colle povere idee, ree non d'altro che di non lasciar loro vedere il mistero di loro origine, l'aveva insegnata loro a fare già il Locke, quando decretò come vedemmo, che non esistesse più d'allora in avanti l'idea di sostanza, perchè era refrattaria al suo sistema.

Tutti questi ideologi non furono dunque tanto scossi dalla difficoltà, che si persuadessero essere impossibile al tutto lo spiegare la produzione di tutte le idee mediante le operazioni del nostro spirito: e ciò perchè o non videro, o videro parzialmente, e sotto dubbia luce, la difficoltà.

389. Ma v'ebbero altri più perspicaci, i quali videro pienamente come fosse difficile, anzi impossibile, l'ammettere che l'idee tutte si formassero colle sensazioni e colla riflessione, o più generalmente con alcune operazioni dello spirito nostro: poichè intesero cotesti, che quelle stesse operazioni onde si vogliono fatte le idee, non possono effettuarsi senza le idee. Tra costoro noi annoverammo i più alti e peregrini intelletti, Platone, il Leibnizio e il Kant (Sez. IV).

Tutti questi grandi uomini furono unanimi: convennero tutti in questa sentenza, « che senz'ammettere che lo spirito umano posseda da sè qualche elemento intellettivo ingenito e naturale distinto da una nuda e semplice facoltà, egli non comincerebbe mai a pensare, e perciò non perverrebbe mai a formarsi le idee ».

Ecco una opinione costante e fermissima de' più profondi e dei più addottrinati pensatori delle nazioni (1).

390. Ma se troviamo una perfetta consensione tra i più acuti ingegni nella parte negativa di questa questione, cioè in dichiarare impossibile che tutte e intere le idee siano fatture nostre; quando poi veniamo alla parte positiva, cioè a definire che sia questo elemento necessario, connesso al nostro spirito per natura, che il fa atto alle intellettive operazioni, noi li troviamo divisi tra di loro in varie sentenze.

Di che la ragione è questa: alcuni di essi pensarono che l'elemento ingenito necessario all'intelletto nostro dovesse esser maggiore, quando altri giudicarono bastare che fosse minore. Certo a nessuno di questi valent'uomini era ignoto il principio di metodo da noi posto a principio, che « nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere più di quello che sia necessario a rendere di essi ragione » (26-28). Ma la difficoltà consisteva in trovare quel *minimo*, che d'una parte bastasse a spiegare le idee, e dall'altra non fosse superfluo: alla soluzione del qual problema più s'appressò la filosofia, più che venne diminuendo l'elemento ingenito, dimostrando in pari tempo, che così diminuito bastava; essendo indubitato quello che ponemmo, cioè che « di tutte le complete spiegazioni de' fatti dello spirito umano si dee preferir la più semplice, e quella che esiga meno supposizioni dell'altre » (26-28).

---

(1) La Francia, che poco fa non si conosceva che pel Condillachismo, fu pure patria del Cartesio e del Malebranche, ed ora accoglie favorevolmente molte dottrine della scuola d'Alessandria. La Germania, tanto laboriosa, e tanto pensatrice, mostrossi consenziente in affermare l'impossibilità che le idee tutte in tutti i loro elementi sieno fattizie. E l'Italia? Conviene rammentarsi, che innanzi che l'altre nazioni balbettassero in filosofia, questa poneva le basi immobili della dottrina che da lei si chiamò *italica:* dottrina volta tutta a spiegare l'alta e recondita natura delle idee, dimostrandole infinitamente superiori a' sensi ed all'uomo, e non da quelli, non da questo potute procedere. Nè v' ha secolo, in cui sia stata interamente dimentica presso noi questa patria eredità. Conviene dunque far voti perchè ella non si dimentichi.

E in fatti, tra que' filosofi che convennero in doversi ammettere qualche cosa d'innato, al fine di spiegare l'origine delle idee, noi osservammo una progressione; i posteriori cercarono di tor via il superfluo degli anteriori, mostrando che le idee si potevano originare anche coll'ammettere meno d'innato che non facevano essi (361–362).

391. Platone, a ragion d'esempio, s'appigliò al partito di ammettere tutte le idee innate, sebbene assopite, non sapendo egli vedere altra via da render ragione del perchè un fanciullo, interrogato, risponda il vero sopra molte cose che non gli furon mai dette, e che pure col suo intelletto pare che veda allora come se gli stesser presenti: sicchè, il diceva grand'uomo, questo fanciullo avea sempre presenti allo spirito quelle idee, ma non ci dava attenzione, non volgea loro gli occhi della mente; e coll'interrogarlo, senza tuttavia dirgli come stanno le cose, lo si eccita e scuote a mirare in que' veri, che ha innanzi a sè, ma non sa d'avere, e però li trova senza che nessuno a lui li comunichi.

392. Ma il Leibnizio s'accorse che qui c'era del troppo, e che non era uopo di tanto a spiegare le idee che l'uomo viene acquistandosi da se stesso; e considerò, poter bastare se, invece delle idee, fossero nello spirito delle leggerissime traccie di esse; come una statua sarebbe tracciata in un pezzo rozzo di marmo, ove questo fosse sì fattamente venato, che le vene di colore disegnassero appunto la statua nell'interno del medesimo (278–279).

393. Il Kant, che venne in appresso, aggiunse un'analisi più accurata e più profonda delle cognizioni, e trovò ch'esse risultano da due elementi, l'uno de' quali si riduce al sensibile, e quanto a questo disse che non era punto bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si può ridurre in modo alcuno, e di questo conviene cercar l'origine in ciò che portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente il primo elemento, *materia* della cognizione, e il secondo, *forma*. Sicchè non pose le idee innate nè in sè, come Platone, nè ne' loro vestigi, come il Leibnizio; ma pose innata una parte delle idee, la parte *formale;* e però,

secondo il Kant, *tutte* ma non *interamente* sono fattizie. Questo fu un passo notabile, che diede avanti la filosofica scienza (324-325).

394. Restava però a semplificare ancora: restava a ridurre al menomo possibile questa *parte formale* della cognizione, che s'era conosciuto dover esser data dalla natura e non formata da noi, dover essere il seme seminato ne' nostri animi dal Creatore, acciocchè indi si sviluppasse l'immensa pianta della umana cognizione.

E i nostri maggiori avevano veduto, che questa porzione essenziale allo spirito intellettivo non potea esser che pochissima cosa, e con una leggiadra espressione avean detto, che « Dio, « nell'atto ch'egli crea le nostr'anime, lascia loro così a un tratto « dare un'occhiata, per così dire, all'immenso tesoro della sua « eterna sapienza » (1).

---

(1) Queste parole appartengono a un libro classico e veramente italiano, potendo ognuno leggerle ne' *Saggi di Naturali Esperienze fatte nell'Accademia del Cimento sotto la protezione del Serenissimo Principe Leopoldo di Toscana, e descritte dal Segretario di essa Accademia*: in Firenze, nella nuova stamperia di Giovanni Filippo Cecchi, MDCXCI. E perchè meglio s'intenda come pensavano coloro che fur maestri all'Europa dell'arte di sperimentare, e che tanto aiutarono i progressi delle scienze fisiche, riferirò tutto intero quel periodo, onde ho preso le poche parole citate, il quale dice così: « Non è però, che la sovrana beneficenza di Dio, nell'atto ch'egli crea « le nostr'anime, per avventura non lasci loro così a un tratto dare un'oc« chiata, per così dire, all'immenso tesoro della sua eterna sapienza, ador« nandole, come di preziose gemme, de' primi lumi della verità: e ch'e' « sia 'l vero, noi le veggiamo delle notizie serbare in loro, che, non poten« dole aver apprese di qua, forz'è pur dire ch'elle ce l'abbiano arrecate « d'altronde » (Proemio). Nelle quali parole del Segretario dell'Accademia del Cimento, lasciando da parte l'immaginazione platonica, introdotta per dar vaghezza al dire e nulla più, e tenendo il fondo della dottrina, si vede come 1° si conosceva avervi qualche parte di cognizione che in nessun modo può esser di nostra formazione, e che però dee esserci data da natura; 2° che questa non può essere che una particella piccolissima, quanta se ne può ottenere, per un cotal modo di dire, mediante uno sguardo rapido dato all'eterna sapienza.

395. A questo dunque riesce il problema che rimane alla filosofia dopo gli sforzi del Kant: « determinare quel *minimo* di cognizione, o sia quella *luce* che rende l'anima intelligente, e perciò idonea alle operazioni intellettive »: il qual minimo è veramente appena una scintilla celeste rubata al sole; è tanto, quanto può rubarsi di verità, per così dire, mediante un'occhiata a lei data furtiva, istantanea. »

Veramente il Kant non trovò questo minimo: egli aveva steso il *formale* del conoscimento a molto più che realmente non vada; e in vece di movere da un principio semplice ed uno, squarciò la parte formale in più forme indipendenti, due delle quali ne diede, come vedemmo, al senso interno ed esterno, quattro, ciascuna delle quali avente tre modi, all'intelletto, e tre alla ragione (357–358). Non s'avvide, che il senso non ha cosa, che appartenga alla cognizione formale; e che tutte le forme da lui attribuite all'intelletto ed alla ragione, si riducono ad una sola e semplicissima, cioè a quella di *possibilità, o d'idealità*, che è il medesimo; dalla quale, come da minimo seme tutte l'altre germinano agevolmente; di maniera che era superfluo il porne tante; chè data quell'una forma al nostro spirito, ella agevolmente produce l'altre, non già pari con essa, ma ad essa posteriori e sottordinate (363–380).

E dal non esser pervenuto a questa grande semplificazione, accadde al pensatore di Koenigsberg un gravissimo danno; chè egli fu privato di conoscere la natura dell'unica vera forma, la quale è *oggettiva*, eccelsa, indipendente dall'anima stessa, immune da ogni modo, e perciò da ogni contraffazione, giacchè quello che non può ricevere varietà di modi, non può nè manco essere contraffatto. Indi il Kant non potè dare una solida base alla scienza, alla verità, ed all'umana certezza (327–329, 379).

396. Questo è ciò che noi crediamo aver dimostrato. Ed eravamo obbligati di farlo. Poichè volendoci continuare all'opera de' filosofi che fin qui fiorirono, apprendendoci all'addentellato da loro lasciato; conveniva che da prima noi ricevessimo per nostri i due veri da loro posti in luce, cioè.

1° doversi distinguere la parte *formale* dalla parte *materiale* del sapere;

2° la sola *parte formale* esser quella concedutaci da natura.

Ricchi di questa eredità, conveniva di poi, che, non avendo essi trovata l'*incognita* che contiene la seconda di queste due proposizioni, cioè la *parte formale* del sapere, noi ci occupassimo a determinarla, provvedendo vigilantissimamente di non prendere insieme con essa forse qualche parte della *materia* del sapere; e che la stessa parte formale cercassimo d'averla nel suo modo di essere più semplice e primitivo; non in que' modi, de' quali ella si veste quando viene applicata: ricerca da noi fatta, e che ci diede per risultamento, « la parte formale del sapere nello stato suo primitivo ed originario consistere nell'unica intuizione naturale e in noi permanente dell'*essere possibile* » (363-380, 52-54, 115-120).

397. Ecco pertanto l'impresa da noi tentata nel primo volume: ci rimane ora a indicar brevemente lo scopo del volume presente.

Esporre per ordine tutta difilata la nostra teoria dell'origine delle idee, è ciò che noi in esso ci proponiamo. E il cominciamento si prenderà dall'esame appunto dell'intuizione dell'essere possibile. Questa intuizione, per le cose ragionate, divenne la più solenne, la più importante di tutte le idee, ed anzi la sola che meriti il nome d'idea: e ad essa viene a parare finalmente tutta la difficoltà che in tanti diversi modi noi presentammo.

E veramente nessuno de' filosofi sensisti fu mai capace di spiegare in un modo soddisfacente l'origine di quest'idea, la quale si stette sempre innanzi ad essi siccome scoglio a cui fecero miserando naufragio; chè tutte le operazioni dello spirito, colle quali questi filosofi pretendono che si producan le idee, nessuna eccettuata, hanno bisogno continuo di quella idea: come all'opposto, data quell'idea, l'operare intellettivo può cominciare e proseguire i suoi lavori senza ostacolo alcuno.

Ci è dunque impossibile cominciare da altro capo, che da questa singolare idea: la quale non ispiegata, è impossibile la

spiegazione dell'altre; non potendole l'uomo formare, senza ch'egli faccia qualche atto intellettivo; e ogni atto intellettivo, come dicemmo, suppone pur quell'idea, e fa uso continuo di essa.

Ora poi, se ci riesce di superare felicemente quest'arduo passo, avremo il varco dischiuso ed ampissimo, ove passare a trovar l'origine di tutti i principî delle cognizioni umane, e di tutte l'altre idee, o piuttosto concetti, che coll'aiuto di quella, agevolmente son generati.

Laonde mostreremo primieramente, l'*essere* risplendere per natura siccome lume all'anime nostre: trapasseremo poscia alla spiegazione de' *primi principî* del ragionamento, i quali, mediante una diligente analisi, si vedrà non potersi dire che *modi* di applicare quell'unica idea dell'essere, a noi immobilmente aderente. Sarà allora spiegato, come l'uomo possa ragionare; chè il principio di cognizione, il principio di contraddizione, e gli altri primi principî, sono gli stromenti del ragionamento, senza i quali l'intendimento umano non move un passo.

Veduto a qual guisa l'uomo si fa *intelligente* e *ragionante*, non sarà più difficile a mostrarlo autore de' suoi molti concetti; chè coll'uso del ragionamento agevolmente si possono formare.

Tra questi però, ci vengono alle mani i primi quelli che più stanno prossimi al fonte onde derivano; e sono i *concetti puri*, che nulla ritengono del sentimento reale, ma scaturiscono dalla sola idea primitiva e congenita.

Discenderemo di poi da cotanta altezza, deducendo i *concetti non puri*, i quali prendono più o meno di materia dal sentimento. Dove dimostreremo prima come si formino i concetti delle due specie di sostanze, l'una corporea, l'altra spirituale.

Appresso, ci si porgerà a dichiarare l'origine del concetto di corpo: e questo stesso presentandosi al nostro intelletto in due modi, cioè come *corpo animato* dal nostro spirito, e come *corpo inanimato*, faremo prima l'analisi del concetto del corpo nostro; nè potremo poscia passare al concetto di corpo esteriore al nostro, se non fermandoci alquanto in sulla via nell'investigazione di que' tre difficili concetti di *tempo*, di *moto* e di

spazio, necessarî acciocchè possa formularsi compiutamente quello di corpo esterno, all'analisi del quale in fine discenderemo. Laonde tutta la Sezione presente sarà divisa nelle seguenti parti:

Parte I. Origine dell'idea dell'essere.
— II. Origine di tutti i concetti in generale per mezzo dell'idea dell'essere.
— III. Origine de' primi principî del ragionamento.
— IV. Origine de' concetti puri, cioè di quelli che nulla ritengono dal sentimento.
— V. Origine de' concetti non puri, cioè di quelli che prendono, a formarsi, qualche cosa dal sentimento.
— VI. Conclusione.

PARTE PRIMA.

ORIGINE DELL'IDEA DELL'ESSERE.

CAPITOLO I.

FATTO: NOI PENSIAMO L'ESSERE IN UNIVERSALE.

398. Io parto da un fatto il più ovvio, e lo studio di questo fatto è ciò che forma tutta la teoria che sono per esporre.

Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parto, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale.

Qualunque spiegazione si voglia dare di questo fatto, il fatto stesso non può mettersi in controversia.

Pensare l'essere in un modo universale non vuol dir altro, se non pensare quella qualità che è comune a tutte le cose, senza abdar punto a tutte l'altre loro qualità generiche o specifiche o proprie. È in mio arbitrio il porre la mia attenzione piuttosto in uno, che in un altro elemento delle cose: ora, quando io metto l'attenzione mia esclusivamente in quella qualità che è a tutte cose *comune*, cioè nell'*essere*, allora suol dirsi che io penso l'essere in universale.

Il negare che noi poniamo, volendolo, la nostra attenzione sull'essere comune delle cose, senza badare, ed anzi astraendo da tutte l'altre qualità loro, sarebbe un opporsi a ciò che la più facile osservazione sopra le proprie operazioni ci attesta, un contraddire al senso comune, un rinnegare il linguaggio.

E di vero, quando io faccio questo usuale discorso: « la ragione è propria dell'uomo, il sentire gli è comune colle bestie, il vegetare colle piante; ma l'essere gli è comune con tutte le cose »; io considero l'*essere comune*, indipendentemente da tutto il resto. Se l'uomo non avesse la facoltà di considerare l'*essere* in separato da tutto il resto, questo discorso consueto sarebbe impossibile.

Il fatto di che parliamo è così evidente, che non farebbe uopo di spenderci una parola, bastando accennarlo, se gli uomini de' tempi nostri non si fossero sforzati di mettere in dubbio tutto.

Ora un fatto così evidente è il punto semplicissimo dove tutta insiste la teoria dell'origine delle idee.

399. Pensar l'essere in un modo universale, equivale a dire « aver l'idea dell'essere in universale », o almeno quello suppone questo, non potendosi pensar l'essere senz'averne l'idea.

Conviene dunque che assegniamo l'origine di quest'idea. Ma dobbiamo prima investigarne la natura e l'indole, acciocchè tale notizia ci faccia la via a rilevare ond'essa provenga.

CAPITOLO II.

NATURA DELL'IDEA DELL'ESSERE.

ARTICOLO I.

L'IDEA PURA DELL'ESSERE NON È UN'IMMAGINE SENSIBILE.

400. E per allontanare, quanto ci è possibile, dal nostro discorso ogni equivoco, farò innanzi tratto osservare, che quando dico che l'uomo può avere l'*idea dell'essere* sola e spoglia di tutte le altre idee (394-395), non voglio già dire, che ci possiamo formare di quell'idea una qualche *immagine sensibile:* convenendo ritenere, che di nessuna cosa ci possiamo formare immagine sensibile, se la cosa stessa 1° non sia determinata ed individualizzata, e 2° se non sia corporea, e percepita co' nostri sensi.

401. Alcuni moderni sonosi appigliati al partito di negare le idee astratte o indeterminate, non per altra ragione se non perchè di esse non si poteva aver delle immagini.

Questa ragione è materiale ed ignota a' veri filosofi. Conviene osservare la natura, e riconoscer tutto ciò che v'ha in essa: nè hassi a negare l'esistenza di alcuna cosa, perchè ella non è conforme alle leggi della fantasia nostra, leggi che noi *a priori* vogliamo imporre alla natura delle cose. Se quei cotali avessero osservato con semplicità e senza prevenzioni lo spirito umano, avrebbero facilmente riconosciuto in esso tre serie di pensieri, cioè:

1° de' pensieri d'*idee indeterminate,* oggetti che non possono venirci rappresentati in aspetto d'immagini, nè possono realmente esistere soli, ma possono tuttavia essere considerati da se soli;

2° de' pensieri di enti spirituali, che sebbene abbiano tutto ciò che si richiede a *sussistere*, tuttavia non ammettono essi pure immagini sensibili;

3° de' pensieri di corpi o qualità corporee, che sole noi ci possiamo coll'immaginazione sensibile rappresentare.

L'esistenza di queste tre classi di pensieri è un fatto: ed è un fatto indipendente da ogni sistema: anche quelli che negano l'esistenza degli spiriti devono ammetterlo; chè la questione sull'*esistenza di esseri spirituali*, è una questione diversa da quella sui *concetti di esseri spirituali.*

Lo stabilire dunque gratuitamente il principio, « ciò che non possiamo immaginare sensibilmente, non possiamo nè pure pensarlo », e da questa anticipazione gratuita cavarne la conseguenza, che « dunque le idee universali ed astratte non esistono »; è un metodo falso; è un partire da un pregiudizio, e voler sottomettere al medesimo i fatti, un voler dettar leggi alla natura, anzichè un ascoltarla e interpretarla con sagacità.

ARTICOLO II.

L'IDEA DI UNA COSA SI DEE DISTINGUERE DAL GIUDIZIO SULLA SUSSISTENZA DELLA COSA MEDESIMA.

402. Si dee ancora distinguere l'*idea* dal *giudizio sulla sussistenza* delle cose; e questa è distinzione cardinale dell'Ideologia.

Per accorgersi che quando lo spirito nostro intuisce semplicemente l'*idea* fa un' operazione totalmente distinta da quella d'allora che *giudica* che un ente qualsivoglia sussista, conviene osservare, che quando io mi formo l'*idea* ovvero il *concetto* di qualche ente, posso aver questo concetto in un modo perfetto, comprendendo tutte le qualità tanto essenziali che accidentali dell'ente a cui penso, senza però che io ancora *giudichi* che egli realmente esista.

Poniamo l'idea, il concetto di un cavallo: io posso avere il concetto non solo di un cavallo in genere, ma di un cavallo fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest'ente per l'esistenza: in questo mio concetto io penso il pelo

nero, i brevi orecchi, i lunghi crini, la piccola testa, l'eretta cervice, gli occhi ardenti, la bocca spumosa, il dosso pieno, l'asciutto ventre e le gambe snelle, e di più tutte le particolarità del cavallo individuo interne ed esterne; sicchè, ov'io creator fossi, potrei questo mio concetto mettere in essere, e fare il cavallo pensato esister realmente, ove non sarebbe nessuna particolarità più di quelle che io concepite mi avessi, o sia che nella mia idea quasi in esemplare e tipo si contenessero.

Se io potessi e volessi fare quest'opera del cavallo al di fuori di me, e il mio concetto non fosse così perfetto che contenesse tutte le più minute particolarità del cavallo individuale che fabbricare intendo, sarei costretto di pensare le parti che mancano in quel mio concetto, a mano a mano sul lavoro; chè certo non potrei esprimere nessuna particolarità, senza prima averla concepita; durante l'operazione io verrei dunque perfezionando il concetto del mio cavallo, a un tempo coll'opera stessa del cavallo esterno.

Ora poniamo, che un tal lavoro fosse bello e concepito, e il cavallo fosse messo in essere, e materiato in modo che perfettamente risponda al concetto che m'ha servito di norma nel metterlo in istato e farlo esistere. Non sarebb'egli vero, che quel cavallo fu copiato e ritratto da quel mio concetto, da quel cavallo ch'io m'aveva prima ideato e immaginato? Fuor di dubbio, il cavallo materiale ebbe una dipendenza dal mio pensiero, dal concetto di lui.

403. Posto questo, dimando ancora: quel mio concetto completo del cavallo, ricevette egli viceversa qualche cosa dalla reale sussistenza del medesimo cavallo? Nulla al tutto. Quel concetto doveva esser perfetto innanzi all'esistenza del cavallo, per servirmi di norma od esemplare a produrlo e foggiarlo: e dopo che il cavallo fu bello e perfetto, il concetto non guadagnò più nulla da lui; nè guadagnar poteva cosa alcuna, essendo già, come dicevamo, perfetto, comprendente tutte le particolarità del cavallo, senza che una sola ve n'avesse che non vi si trovasse prima: la cosa pare così evidente, che nulla più.

404. Di qui dunque si prenda lume a conoscere la natura delle idee: le idee sono indipendenti (in quanto alla lor natura) dalla *reale* esistenza degl'individui: sicchè esse possono essere perfette innanzi all'esistenza reale di questi: e ove questi vengano ad esistere, la loro sussistenza non aggiunge nulla all'idea o concetto della cosa, non apporta a questo il più piccolo grado di maggiore perfezione di quella ch'egli prima si avesse.

405. Trovata questa verità della indipendenza dell'idea (rispetto alla sua natura, chè non parliamo ancora della sua origine) dalla cosa esterna, si viene a conoscere la differenza che passa tra l'avere un'*idea*, e il *giudicare* che la cosa, di cui si ha l'idea, realmente esista.

Questa operazione seconda del mio pensiero, la quale è un *giudizio* sulla sussistenza della cosa pensata, è interamente diversa dall'*idea* o concetto di lei.

Cioè la mia *idea* di una cosa, come dicevo, è egualmente perfetta ed intera tanto se la cosa sussiste quanto se non sussiste, tanto se io giudico come se non giudico sulla sua reale esistenza, o se porto questo giudizio nell'uno o nell'altro modo.

Il *giudizio* dunque sulla sussistenza di una cosa suppone bensì l'*idea*, ma non è l'*idea* della cosa, nè nulla aggiunge alla medesima.

Questo giudizio non fa che portare in noi una *persuasione* della *sussistenza* della cosa che giudichiamo esistente in modo reale: *persuasione* che non è che un *assenso*, un'operazione di genere suo proprio, che non si dee in nessun modo confondere colla *intuizion* dell'idea.

ARTICOLO III.

NELLE IDEE DELLE COSE NON SI CONTIENE MAI LA SUSSISTENZA DELLE MEDESIME.

406. Io chiamo *sussistenza* di una cosa la reale e attuale esistenza della medesima.

407. Ciò dichiarato, la proposizione enunciata è un corollario dell'articolo precedente, che diceva l'*idea* essere essenzialmente distinta dal *giudizio* che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose.

E di vero, se l'idea è perfetta ed intera senza che in essa si comprenda nessun pensiero della reale e attuale esistenza delle cose (399-400), l'*idea* dunque non ci serve nulla a farci conoscere le cose come *sussistenti:* essa non ce le presenta che come *possibili:* noi conosciamo la sussistenza delle cose con un'altra operazione del nostro spirito essenzialmente diversa dalla intuizion dell'idea, la quale chiamiamo *giudizio* (1).

ARTICOLO IV.

L'IDEA DELL'ESSERE NON PRESENTA CHE LA SEMPLICE POSSIBILITÀ.

408. Laonde dicendo *idea dell'essere* non si dice il pensiero di un qualche ente che sussista, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale, come sarebbero le quantità x, y, z nell'algebra. Non si intende il *giudizio* o la persuasione di un ente sussistente, eziandiochè per noi indeterminato, ma l'*idea dell'essere*: una mera possibilità: è ancora un corollario dell'articolo precedente.

La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiam fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, noi possiamo da un tal ente astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente.

---

(1) Ci verrà occasione di far l'analisi dell'operazione del giudizio, quando ci faremo a spiegare l'origine della nostra idea di corpo.

Per altro l'osservazione che ho qui fatta intorno la distinzione delle *idee* dalla *persuasione* della sussistenza della cosa, conferma ciò che ho detto (n. 177) intorno la falsità della dottrina di alcuni, che vogliono che le idee *prendano* ed *involgano* le cose stesse sussistenti, mentre le idee non presentano che mere *possibilità* di cose.

La dottrina di questi filosofi scambia una verità con un'altra: v'ha realmente una facoltà in noi che *prende* ed *involge*, per così dire, le cose sussistenti: ma questa non è la *facoltà delle idee*; è la facoltà del *senso* unitamente all'operazione razionale del *giudizio*, che dee essere interamente distinta dalla facoltà d'intuire le idee.

409. L'idea dunque universalissima di tutte, che è anche l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'essere*.

ARTICOLO V.

L'UOMO NON PUÒ PENSARE A NULLA SENZA L'IDEA DELL'ESSERE.

DIMOSTRAZIONE.

410. Per poco che si consideri questa proposizione, ella si dee trovar evidente da chicchessia; tuttavia pochi l'hanno bene considerata.

I moderni filosofi, come ho già toccato (50-57, 278-282), si occuparono tutti ad analizzare le *facoltà* dello spirito, e poco si trattennero ad analizzare il *prodotto* delle medesime, cioè le *umane cognizioni*. All'incontro l'analisi di queste ultime dee precedere l'analisi delle facoltà: chè queste non si conoscono che dai loro effetti, che sono le cognizioni umane. Conviene dunque dall'esame delle cognizioni salire all'investigazione delle facoltà; il contrario di quanto fecero il Locke, il Condillac, e in generale tutta quella scuola che mette mano subitamente a ragionare delle facoltà, e da quelle discende alle cognizioni.

Questa inversione nel metodo è forse il fonte principale de' loro errori.

Pigliando io adunque il cammino contrario, mossi dagli effetti, e tolsi ad analizzare ciò che si conosce come un fatto, tentando la via di salir da quello alla causa, cioè a fermare le facoltà atte e necessarie a produrre in tutte le sue parti la umana cognizione.

411. Ora l'analisi di qualunque nostra cognizione ci dà per risultamento costante la proposizione sopra posta, che « l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere ».

E veramente non v'ha cognizione, nè pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere.

L'*esistenza* è di tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima.

Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll'astrazione le sue qualità proprie, poi rimovete ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero del suo modo d'esistere. Questo vostro pensiero non avrà più per oggetto che un ente perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una *x;* ma questa sarà ancora qualche cosa, perchè l'esistenza, sebbene indeterminata, vi rimane: non è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero, perchè nel nulla non si concepisce esistenza nè pur possibile; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie acciocchè esista, sebbene queste a voi sieno incognite, o in somma non ci pensiate; e questo è pure un'idea, sebbene al tutto indeterminata.

All'incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, si le proprie come le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.

Togliamo in esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. Quando dall'idea concreta di quest'amico voglio rimovere ciò che v'ha di proprio e d'individuale, egli non mi resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; la parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta più in questa, che l'idea comune di un uomo. Ma dopo questa prima astrazione ne fo un'altra, astraggo le qualità proprie dell'uomo. Per questa seconda operazione del mio spirito, l'ente a cui io penso, già non è più nè manco un uomo: in esso non c'è più nè ragione nè libertà, costitutivi dell'uomo: l'idea che mi resta è un'idea più generale, è l'idea di un animale. Procedendo a notomizzare e rescindere da questa idea altre qualità, io posso allo stesso modo astrarre colla mia mente dalle qualità proprie dell'animale: che mi resta allora? l'idea di un puro corpo privo

di sensitività, dotato solo di vegetazione. Voglio ancora colla mente mia togliere da lui ogni organizzazione, ogni vegetazione, e fissare la mia attenzione unicamente sopra ciò che questo corpo ha di comune co' minerali: la mia idea è divenuta in tal modo l'idea di un corpo in genere: tuttavia ella è ancora. Voglio io finalmente non badare coll'attenzione mia nè pure a ciò che ha di proprio il corpo: allora quell'idea di corpo mi si cangerà nell'idea d'un ente in universale: in tutte queste diverse astrazioni la mente mia si è sempre occupata di qualche cosa, ella ha sempre pensato, ella ha avuto sempre un'idea oggetto della sua azione, sebbene un'idea sempre più universale, fino che è pervenuta ad avere l'idea più universale di tutte, cioè l'idea d'un *ente*, senza ch'egli nel mio pensiero sia da nessuna qualità cognita o da me fissata determinato. Io posso finalmente pensare che quest'ente è ente perchè ha l'*essere*. Recata pertanto a questo estremo punto, l'astrazione non può più proceder oltre senza che le sfugga d'innanzi ogni oggetto del pensiero, senza ch'ella distrugga in somma ogni idea nella mente. L'idea dunque dell'essere è l'universalissima, è quella che rimane dopo l'ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea.

ARTICOLO VI.

L'IDEA DELL'ESSERE NON HA BISOGNO D'ALCUN'ALTRA IDEA AD ESSA AGGIUNTA PER ESSERE INTUITA.

412. Questa proposizione è la conversione della precedente, e però la verità di essa è natural conseguenza di quanto abbiamo detto fin qui (406).

Abbiamo veduto, che prendendo una nostra idea, di qualsiasi ente vogliamo, e cominciando per così dire a notomizzarla, noi possiamo tagliar da lei prima le parti sue specialissime, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e che quando noi l'abbiamo così spolpata e scarnata, l'ultima cosa che ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le

altre qualità che abbiam rimosse, è l'*essere*, che perciò solo dicesi la più astratta di tutte le idee: tolta via la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa.

Questa conseguenza è di altissima importanza.

CAPITOLO III.

ORIGINE DELL'IDEA DELL'ESSERE.

413. Stabilita l'esistenza, e conosciuta la natura dell'idea dell'essere, noi dobbiamo investigare com'ella sia data alla nostra mente: il che è quanto dire cercarne l'origine.

E primieramente diremo ond'ella non proceda, poscia ond'ella proceda.

ARTICOLO I.

L'IDEA DELL'ESSERE NON VIENE DALLE SENSAZIONI CORPOREE.

414. Per ben sentire la verità di questa proposizione, bisogna considerare que' caratteri proprî dell'idea dell'essere, i quali s'allontanano da tutto ciò che ci possono somministrare le sensazioni corporee.

Ciascuno di questi caratteri essendo inesplicabile nel sistema che vuol trarre l'idea dell'essere dalle sensazioni, costituisce una dimostrazione irrepugnabile, che dalle sensazioni essa non viene.

§ I.

DIMOSTRAZIONE I.

cavata dal primo elemento dell'idea dell'essere, che costituisce il suo primo carattere, *l'oggettività*.

415. Quando noi pensiamo un ente in universale, od anche qualche ente particolare, allora noi non facciamo che considerare quel dato ente in se stesso, cioè com'egli è,

In tale considerazione non entra alcuna relazione che quell'ente s'abbia con noi (1), anzi non entra alcuna relazione ch'egli s'abbia con qualsivoglia altra cosa: è una considerazione assoluta.

Questa maniera di percepire le cose come sono in sè, prescindendo al tutto da ciò con cui potessero aver relazione, è comune alle cose tutte che noi possiamo concepire nella mente nostra; noi le percepiamo in tal modo, quasi direi, imparzialmente, tali quali sono, con quei gradi di essere ch'esse hanno. Percependole sì fattamente, la formola a cui si può ridurre il nostro pensiero delle medesime, sarebbe: « la tal cosa (che concepisco) ha il tal grado, o modo di esistenza ». L'esistenza è l'unico termine, a cui si riferisce un tale nostro concepimento; e questo termine, a cui ha relazione l'agente da noi sentito, è comune ugualmente a tutti i percepiti, perchè tutti li percepiamo e concepiamo come enti, come aventi l'esistenza in tal grado o modo, indicatoci, poniamo, da' nostri sensi.

416. Ora io dico, che tutte le sensazioni nostre sono inette a farci percepire in tal maniera, che è quel percepire, che diciamo *oggettivo*, carattere del percepire intellettuale.

---

(1) Quando questa nostra maniera di concepire le cose non fosse che apparente, cioè quando noi credessimo di concepir la cosa in sè, ma la cosa da noi concepita pur non avesse mai che un'esistenza a noi relativa, il mio ragionamento non avrebbe un valor minore. Si tratterebbe allora di spiegare quest'apparenza: in una parola, apparente o vera che sia, si tratta di spiegare il fatto della percezione delle cose in sè, oggettiva. D'altro lato non parlandosi qui che della maniera onde noi percepiamo le cose, la distinzione tra l'apparente e il vero non può aver luogo. Non ci possiamo ingannare circa il modo di concepire; perchè il dire: io concepisco l'oggetto in questo modo; non è che un dire, che io concepisco a quel modo che concepisco, e nulla più. Non c'entra qui la questione se la cosa esterna corrisponda al mio concetto di lei: questa altrove da noi si tratterà. Valga questa nota a levare i dubbi che potesse sommovere il mio ragionamento ne' seguaci dell'idealismo trascendentale.

È per vero, le sensazioni non sono che modificazioni o passioni particolari del nostro composto; il sentito stesso come tale non esiste che relativamente a noi.

Dunque tutto ciò che le sensazioni ci fanno sentire, non può essere che una relazione delle cose esteriori (se ci sono, il che non vogliamo ancora discutere) con noi, una loro potenza di modificarci; ma il *subietto* di questa potenza, noi non potremmo averlo mai presente come sta in sè, limitandoci alle sensazioni sole: chè l'esistere in sè non è da noi sentito: giacchè queste due espressioni, « esistere in sè », ed « essere sentito », esprimono concetti contrarî, l'assoluto e il relativo, l'uno de' quali esclude l'altro direttamente.

In fatti, la mera esistenza in sè di una cosa, non importa ed implica alcuna sensazione prodotta in un'altra cosa: mentre all'incontro la sensazione non racchiude nessun'idea di cosa che *esista in sè*, ma solamente quella d'una passione nostra e del suo termine.

Dunque le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sè, ma solo in relazione con noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea* vuol dire *concezione di una cosa che esiste* indipendentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa.

Dunque l'idea dell'essere non è data a noi in verun modo dalle sensazioni.

OSSERVAZIONI

sulle differenze tra sensazione, percezione sensitiva, idea, e percezione intellettiva.

417. Acciocchè non nasca confusione nell'uso de' vocaboli diamo qui le definizioni di sensazione, percezione sensitiva, idea, e percezione intellettiva.

1. La *sensazione* è una modificazione del soggetto senziente.

2. La *percezione sensitiva* è la sensazione stessa, e, più generalmente, un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale.

3. L'*idea* è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente.

4. La *percezione intellettiva* è l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea.

La sensazione dunque è *soggettiva*, la percezione sensitiva è *estrasoggettiva*, l'idea è *oggetto*, la percezione intellettiva è *oggettiva*.

418. Ciò che rende difficile a separare la percezione del senso dalla percezione dell'intendimento si è l'abitudine, che noi, come enti ragionevoli, abbiamo di far susseguire prontamente alla percezione del senso quella dell'intendimento; le quali due stando così naturalmente congiunte in noi, le prendiamo per una sola; e a vedere che sono due ci bisogna uno sguardo acutissimo.

419. V' ha poi anco un'altra ragione, per la quale ci si rende estremamente difficile separare le *sensazioni* dalle *idee*, e formarci il concetto di quelle prime veramente esatto, senza mescolarvi nulla di ciò che appartiene alle seconde; la quale è la seguente.

Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettiva, o un'idea. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo idea, noi non abbiamo notizia, nè possiamo discorrerne o colla mente o colle parole.

Ciò considerato, s'intende, che anche della *sensazione* medesima (acciocchè possiam dire di conoscerla, possiam considerarla, ed esprimere in parole le considerazioni nostre sopra di essa) ci è forza d'aver l'idea, la percezione intellettuale: perciò la sensazione sola, senz'essere accompagnata d'alcuna idea, rimane inintelligibile, non oggetto di nostre cogitazioni, e di nostri ragionamenti.

Ogni qual volta dunque noi volgiamo la nostra attenzione alle sensazioni per ragionare di esse, uniamo loro necessariamente un'idea.

Da questa necessità di considerare le sensazioni mediante un'idea, nasce l'estrema difficoltà di capire il bisogno che ci

ha di separare l'idea stessa, affinchè rimangasi la sensazione perfettamente isolata, e così di essa sola e pura abbiamo il concetto.

420. Ad una così ardua operazione della nostra mente, mediante la quale noi separiamo dalla sensazione tutto ciò che non le appartiene, e fino quell'idea medesima colla quale noi la concepiamo, troviamo una ripugnanza particolare per questo, che, dopo isolata in tal modo la sensazione e separata dalla stessa nostra cogitazione di lei, ella ci rimane per sè non intelligibile.

E la difficoltà medesima, poco o nulla osservata, si trova nella nostra cognizione degli enti materiali, e di tutti quelli che, non essendo *idee* essi medesimi, sono perciò, quanto è da sè, oscuri, cioè non intesi, hanno un'esistenza impossibile ad essere intesa s'ella non viene unita ad un'idea.

421. Oltre poi a questa difficoltà che noi incontriamo a formarci uno schietto concetto de' corpi, e che è comune al concetto delle sensazioni, trovasi, rispetto a questo, una difficoltà particolare che è la seguente.

Quando noi abbiamo tolto dalle sensazioni l'idea colla quale le concepiamo, esse ci restano incognite, come dicevamo: ora a noi riesce estremamente difficile il pensare che le sensazioni sieno per se sole incognite; poichè ci pare, che essendo esse modificazioni del nostro spirito, accompagnate sempre da piacere o da dolore, e sempre essenzialmente da lui sentite, non possano essere qualche cosa d'incognito: la quale estrema difficoltà viene appunto da ciò che dicevamo di sopra, cioè dall'abitudine di percepire intellettualmente le sensazioni, tosto che noi le abbiamo; chè essendo noi enti forniti d'intelletto e di ragione, ciò che sentiamo l'apprendiamo altresì coll'intellettiva potenza.

E si osservi bene oltracciò, che quand'anco in noi ci fosse sensazione pura, scompagnata al tutto da idea, come ci sembra che avvenga, quando sentiamo qualche cosa, e non ci badiamo, avendo l'attenzion della mente in altro occupata: quand'anco, dico, in noi si desse sensazione senza idea, questa sensazione

non potrebbe in nessun modo giovarci a derivare un esatto concetto della sensazione, perchè ella non sarebbe da noi intesa, nè considerata, sarebbe come se non fosse rispetto al nostro intendimento, e quindi noi non potremmo in modo alcuno nè pensare nè ragionare di lei.

422. Sicchè il concetto della sensazione scompagnata da ogni idea, non possiamo farcelo che per indiretto, nel modo seguente: 1° Noi percepiamo intellettualmente una sensazione, per esempio, la sensazione del color rosso. 2° In questa sensazione così a noi cognita, abbiamo congiunto insieme intimamente l'idea e la sensazione, questa come cosa resa *cognita*, quella come, per essenza sua, *cognizione*. 3° Analizzando quest'atto del nostro intellettuale percepimento, o piuttosto analizzando quest'*idea della sensazione del color rosso*, noi separiamo l'*idea* che ci fa conoscere la *sensazione*, dalla *sensazione* che è la cosa conosciuta mediante l'idea. 4° Quindi concludiamo, che la *sensazione* priva dell'*idea* non può che essere un *quid incognito;* perchè ella ci è nota per l'*idea* sola, e togliendo via l'idea della medesima, abbiamo tolto ciò che la illumina, ciò che la fa risplendere alla nostra mente, abbiamo tolto in una parola la *forma* di quella cognizione, rimastaci solo la *materia* della medesima. 5° Mettendo finalmente l'attenzione nostra sopra di questa *materia*, noi vediamo ch'ella è *sensazione*, cioè che è *modificazione* del nostro spirito a differenza de' corpi esterni, che, in quanto tali, non pure sono per se stessi *non cogniti*, ma ben anco *non sentiti*.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE II,

cavata dal secondo elemento dell'idea dell'essere, che ne costituisce il secondo carattere, la *possibilità* o *idealità*.

423. La semplice idea dell'essere non è *percezione* di qualche cosa di sussistente (406-409), ma è *intuizione* de' possibili, la possibilità delle cose.

Ora le nostre sensazioni non ci danno che delle modificazioni dello spirito nostro, venienti da cose sussistenti: chè le

cose meramente possibili non hanno forza nessuna da agire sopra de' nostri organi, e produrci le sensazioni. Dunque le sensazioni non hanno nulla che fare colla nostra idea dell'essere, e non ce la possono in nessun modo somministrare.

Per questo stesso vedemmo ch'essa non ammette alcuna *immagine* (396-397).

OSSERVAZIONI

sul nesso delle due prove generali che abbiamo date dell'incapacità delle sensazioni a somministrarci l'idea dell'essere.

424. L'idea dell'essere comprende o almeno implica due elementi così uniti tra loro, che, tolto via uno di essi, quell'idea non esiste, cioè: 1° la *possibilità*, e 2° un *qualche cosa* indeterminato a cui la possibilità si riferisca.

Egli è impossibile pensare alla *possibilità* sola, senza intendere la *possibilità* d'un *qualche cosa:* come è impossibile pensare un *qualche cosa*, che non sia logicamente *possibile.*

L'idea dunque dell'essere, sebbene perfettamente semplice e indivisibile in se stessa, tuttavia ha o trae seco due elementi *mentali*, voglio dire dalla sola mente assegnabili.

425. L'esame della natura dell'uno di questi due elementi (esistenza, o sia cosa indeterminata) ci ha somministrato la prima dimostrazione: l'esame della natura dell'altro (possibilità) ci ha somministrato la seconda dimostrazione.

Il primo elemento, cioè l'*esistenza* o una cosa qualunque in quanto ha un modo d'esistere in sè, non può percepirsi dal senso, chè il senso non percepisce nulla in quanto *esiste*, ma solo in quanto *agisce:* il secondo elemento, la *possibilità*, non può percepirsi dal senso, perchè ciò che è meramente possibile non può produrre sensazioni, ciò che non esiste ancora attualmente non può agire.

§ 3.

DIMOSTRAZIONE III,

cavata dal terzo carattere dell'essere possibile, la *semplicità*.

426. Ora si consideri colla mente l'*essere possibile* da una parte, e una *sensazione* dall'altra.

Si troverà che ogni sensazione organica ha qualche estensione, avendo sua sede nell'organo esteso; all'opposto un *possibile* intuito dalla mente, che non ha seco alcuna concrezione corporea, è perfettamente *semplice*.

Questo carattere dunque di *semplicità*, consistente in non avere nulla di materiale, nulla che abbia qualche similitudine colla materia, nulla d'esteso, nulla che abbia qualche similitudine coll'estensione, è in diretta opposizione colla natura della sensazione reale: e però da questa non può in alcun modo esser dato quel semplicissimo lume alla mente.

§ 4.

DIMOSTRAZIONE IV,

cavata dal quarto carattere dell'essere possibile, la sua *unità* o *identità*.

427. Si continui ancora il confronto tra l'*essere possibile*, e le *sensazioni* concrete.

Ciascuna di queste è in un luogo solo, divisa dall'altra, incomunicabile all'altra; a ragion d'esempio, il dolore, che io provo in un dito, non ha che fare con un simile dolore che un altr'uomo prova pure nello stesso dito, per la limitazione del luogo e della sussistenza reale, che separano queste due sensazioni.

All'incontro l'essere, ovvero un ente che luce alla mente nel suo stato di mera possibilità, non è più in un luogo che in un altro; e può realizzarsi in molti luoghi, se è tale da occupar luogo, e può moltiplicarsi indefinitamente anche se non soggiace di sua natura alla limitazione del luogo.

La mente contempli il corpo umano nella sua possibilità: questo corpo possibile è sempre desso, ov'anco in varî luoghi venga a sussistere realizzandosi, e moltiplicandosi quanto si voglia. I *corpi reali* diventano molti, il *concetto* o l'idea del corpo rimane uno sempre: la mente, e, ove si voglia, anche più menti il vedono identico in tutti gl'infiniti corpi umani ch'elleno pensano sussistenti.

È dunque opposta la natura delle cose reali, alle quali appartengono le *sensazioni*, e la natura della semplice *idea:* questa dunque non può trovarsi in quelle, nè esser prodotta da quelle.

§ 5.

DIMOSTRAZIONE V e VI,

cavate dal quinto e sesto carattere dell'essere possibile, l'*universalità* e la *necessità.*

428. Ogni ente, quando si considera nella sua possibilità logica, è *universale* e *necessario.*

E veramente, niente ripugna che sussistano degli enti reali in un numero qualunque, tutti conformi ad una mia idea: dunque ogni idea è un lume, ond'io posso conoscere quanti enti a lei corrispondenti sussistano o sussisteranno: ella è dunque universale, *infinita.*

All'incontro ogni singola sensazione è particolare: tutto ciò che sento in essa, è limitato ad essa: l'universale dunque è impossibile trovarsi nella sensazione, o ritrarsi da essa.

429. Il somigliante dicasi del carattere di *necessità.* Ciò che io contemplo come possibile, intendo assai bene che è *necessario*; chè non c'è via nè verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile.

La sensazione reale, per lo contrario, può essere e non essere; ell'è accidentale, contingente: non è dunque nulla in essa, che risvegliar possa nella mia mente il pensiero d'una *necessità* assoluta. Dunque l'idea dell'essere, o dell'ente possibile non può trarsi dalle sensazioni.

OSSERVAZIONE I.

L'ente è il fonte della cognizione a priori.

430. Quindi i due caratteri della *universalità* e della *necessità,* stabiliti dal Kant, e prima di lui dagli antichi, come i criterî della cognizione *a priori* (304-309-324-326), cioè di quella cognizione che non può scaturire dai nostri sensi, non sono i criterî ultimi di detta cognizione, ma criterî parziali,

e derivati con una esatta analisi dall'*idea dell'essere*, forma unica della cognizione, e sorgente d'ogni cognizione *a priori.*

OSSERVAZIONE II.

Non solo l'idea dell'essere in universale ha in sè i caratteri accennati, e segnatamente quelli di* universalità *e di* necessità, *ma gli hanno anche tutte l'altre idee senza eccezione alcuna.

431. Questa proposizione, che vale assaissimo a far nota la natura delle idee, non è più che un corollario delle precedenti.

E di vero, noi abbiamo dimostrato, che nell'idea pura non si pensa che la *possibilità*, senza che nulla si comprenda della ***sussistenza*** della cosa, la quale appartiene ad un'altra facoltà dello spirito, non a quella delle idee (402-405): abbiamo dimostrato ancora, che la possibilità di una cosa s'estende alla ripetizione illimitata di quella cosa, e non si può pensar che non sia; il che è quanto dire, che nella possibilità si contengono i caratteri d'***universalità*** e di ***necessità*** (428-429).

Dunque ogni idea è universale e necessaria.

E veramente è sempre l'idea dell'essere quella che, vestita di qualità determinanti cavate dall'esperienza, mi somministra una quantità di idee ossia *concetti*, più o meno determinati, ma che non rappresentano che entità meramente possibili, e non ancora sussistenti.

A ragion d'esempio, le idee generiche e specifiche, i concetti d'***uomo***, d'***animale***, d'***albero***, di ***pietra ecc.***, che non indicano punto degli individui, non sono che l'idea dell'***ente possibile*** vestita delle determinazioni e qualità comuni degli uomini, degli animali, degli alberi, delle pietre ecc., somministratemi dalla esperienza, e foss'anco vestita delle qualità ultime, come sarebbe l'idea di un albero fornito di tutte le qualità di cui abbisogna a sussistere, ella rimarrebbe sempre priva dell'atto della ***sussistenza*** medesima, e però un possibile.

Ciò posto, tutte queste idee più o meno generali, non rappresentando nessun reale, ma enti meramente possibili, partecipano dei caratteri della possibilità, i quali sono 1° l'***universalità*** e 2° la ***necessità.***

In fatti ogni idea è *universale* agli infiniti individui possibili che possono su quella idea come sopra modello formarsi; ed è *necessaria* a quella classe, cioè non può esistere nessuno individuo di quella senza ciò che rappresenta quella idea, chè sarebbe assurdo immaginare un individuo come compreso in una data classe, e non attribuirgli poi le qualità costitutive della classe stessa.

OSSERVAZIONE III.

Origine del sistema platonico delle idee innate.

432. Da questa osservazione si vede più manifesta l'origine del sistema delle idee di Platone.

Questi aveva osservato, che le idee che noi abbiamo delle cose, hanno in sè una *necessità* ed una *universalità*. Quindi conchiuse ch'elle dovevano essere in noi innate, perchè nulla di ciò ci somministra la sensazione.

Ma questa conclusione era affrettata, perchè non s'era trovata la maniera di scomporre le idee, e di separare ciò che in esse vi ha di formale, da ciò che vi ha di materiale. Questa scomposizione gli avrebbe fatto conoscere, che tutte le nostre idee sono bensì fornite d'una *necessità* e d'una *universalità*, ma di una *necessità* e di una *universalità* partecipata.

E innoltrandosi nella ricerca, egli avrebbe riconosciuto che questi due ammirabili caratteri della *necessità* e della *universalità* sono partecipati da un'idea unica, superiore a tutte le altre; e che questa *idea unica* è quella che contiene in sè i due caratteri della *necessità* e della *universalità*, senza parteciparli da altre idee, essenzialmente: che questa è l'*essere;* e che tutte le idee generiche e specifiche non sono se non quest'una idea rivestita di varie determinazioni tolte dall'esperienza del nostro senso interno od esterno. In tal modo avrebb'egli scoperto:

1° Che tutte le idee sono composte di due elementi: cioè *a*) d'un elemento *invariabile*, comune a tutte, l'idea dell'essere; *b*) e d'un elemento *variabile*, le determinazioni aggiunte all'idea dell'essere:

2° Che ciò che non ci potea venire dall'esperienza de' sensi, non erano tutte intere le idee, ma solamente il primo loro elemento, cioè la parte invariabile; e che perciò bastava ammettere innata nello spirito dell'uomo un'idea sola, perchè l'origine di tutte le nostre idee fosse pienamente spiegata:

3° Che la parte variabile nelle idee (1) poteva esserci occasionata da' sensi, e quindi non occorreva estendere anche a questa la qualificazione d'innata, come egli sembra di fare nel suo sistema.

E dico, sembra di fare; chè in alcuni luoghi vien presso a questa nostra dottrina.

Il perchè l'osservazione che noi facciamo sul sistema platonico o varrà a mostrarne l'esagerato e l'erroneo, o varrà almeno a somministrare un filo di guida (se ad altri ciò pare) per interpretare questo gran filosofo più sanamente che fin qui non sia stato fatto.

§ 6.

DIMOSTRAZIONE VII E VIII,

cavate dal settimo e ottavo carattere dell'essere possibile, l'*immutabilità* e l'*eternità*.

433. La mente che contempla l'*essere* o un *ente possibile* qualsiasi, non può pensarlo in altro modo, quasi egli si potesse mutare, ma può solo torre la sua attenzione da un ente possibile, e darla ad un altro: perciò ogni ente possibile si presenta alla mente come del tutto *immutabile*.

Conseguenza di un tale fatto si è quest'altro, che la mente non può pensare alcun tempo, in cui un ente possibile non fosse ciò che è al presente e sempre sarà.

Questa impossibilità che ha la mente di pensare mutazione o limitazione di tempo in un ente possibile, è ciò che si chiama l'*immutabilità*, e l'*eternità* dell'*ente possibile*.

---

(1) Dall'idea sola dell'essere, ove perfettamente fosse compresa, non dovrebbero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti? Questa è questione grande, che appartiene alle scienze ontologiche.

Niente di ciò si riscontra nelle sensazioni mutabili e periture: dunque le sensazioni non possono in alcun modo scorgere la mente a pensare que' caratteri dell'ente possibile.

§ 7.

DIMOSTRAZIONE IX,

cavata dal terzo elemento dell'essere possibile in universale, che costituisce il nono carattere di quest'idea, l'*indeterminazione.*

434. Fin qui ho dimostrato che l'idea dell'essere in universale non può venire da' sensi, analizzandola e scomponendola in due elementi, i quali sono le nozioni che ella racchiude 1° di un *qualche cosa*, 2 e della relazione di *possibilità* (415–422).

Da questi due elementi coll'analisi io trassi i caratteri della *semplicità*, dell' *identità*, dell' *universalità*, della *necessità*, della *immutabilità* e dell'*eternità*, di cui è fornita l'idea dell'essere; da ciascuno de' quali argomentai all'impossibilità ch'ella sia a noi somministrata dalle sensazioni (426–431).

Ora si può arguire il medesimo dal terzo elemento che costituisce l'idea dell'essere in universale, il quale si è la sua pienissima *indeterminazione.*

E veramente gli argomenti fin qui arrecati valgono ugualmente per tutte le idee: valgono a dimostrare che nessuna delle idee, considerata nella sua *purità*, può venire dalle sensazioni; poichè ogni idea è un ente intuito nella sua essenza o possibilità, senza concrezione (402–407); e però è fornita di tutti i caratteri da noi indicati e distinti (430–431).

Ma per l'idea dell'essere in universale v' ha di più la prova che dedur si può dalla sua *indeterminazione.*

435. Di vero, ciò che costituisce un' idea pura è l'ente intuito dalla mente senza nulla di ciò che appartiene alla sua *sussistenza;* sebbene aver possa quelle qualità che costituiscono i generi e le specie stesse più finite.

All'incontro dall'*essere in universale* non solo è esclusa la *sussistenza*, ma ben anco ogni differenza e determinazione di *specie* e di *genere*: di guisa che se l'altre idee sono universali

perchè rispondono ad un numero infinito d'individui possibili, uguali; l'essere in universale è universale di più, perchè s'estende a tutti i *generi* e a tutte le *specie* possibili, non essendo limitato da veruna di queste determinazioni.

Ora c'è egli nulla, ci può esser nulla che abbia la più lontana somiglianza con un tale essere ideale, nelle nostre reali sensazioni?

Anzi la loro natura consiste nell'opposto: esse sono tutte perfettamente *determinate*.

Venendo esse prodotte da esistenti reali; questi, come pure gli effetti loro, devono esser forniti di tutte le determinazioni e qualità particolari, colle quali solo possono realmente e attualmente esistere.

Quindi tra l'idea dell'essere in universale, e la sensazione, cade una vera contrarietà, sicchè l'una esclude l'altra; essendo essenziale all'idea dell'essere universale e meramente possibile, la perfetta *indeterminazione;* ed essendo all'incontro essenziale alle sensazioni, ed agli agenti che le producono, la perfetta *determinazione*, che li individui e faccia sussistere.

Per esempio, non può esistere una pietra se non è fornita di una certa determinata grandezza, di una determinata forma, di un peso, di un colore, di un sapore, della potenza di rendere alla percossa un determinato suono, e di produrre, messa in certe circostanze, certi determinati effetti o su di noi, o sulle cose in che ella agisce. All'incontro, quando io penso all'essere possibile in universale, prescindo da tutte queste qualità o essenziali o accidentali ond'è forza che sia fornito un ente particolare qualsiasi, quale è cotesta pietra. L'essere a cui io penso, non è particolare, anzi sommamente universale: in una parola, non è che la possibilità degli enti diversi, la possibilità degli infiniti modi e gradi della reale esistenza, senza che io m'innoltri punto a questi, e vadali meco medesimo enumerando o fermandomi in alcuno, ma io penso semplicemente alla possibilità di tutti in monte, anzi penso all'*esistenza* senza darmi pensiero de' suoi *modi*, bastandomi di sapere che questi modi,

quanti e quali dovranno essere, tali saranno negli enti che realmente esisteranno.

436. Nè si può già dire, che se io dall'agente particolare, e individuato dalle sue peculiari qualità e percepito co' miei sensi solamente, astrarrò le determinazioni che lo individuano, mi rimarrà l'*ente indeterminato;* chè, come abbiamo veduto tante volte, le sensazioni mi fanno percepire solo il particolare, il proprissimo, senza alcuna relazione, senza il comune, come comune.

E però le sensazioni non mi fanno mica conoscere i sensibili come enti, cioè non me li fanno conoscere in quanto essi esistono in sè, in quanto hanno un tal grado di esistenza, non me li fanno conoscere riferiti alla esistenza comune di cui partecipino; ma io percepisco col senso la sola azione ch'essi fanno su di me, la loro qualità sensibile, l'effetto lasciato nel mio sensorio, dove non solo un agente particolare è separato dall'altro, ma ciascun'azione dell'agente stesso sta da sè, separata da ogni altra azione, il senso non riferendo quest'azione a nulla, perchè non esperimenta che quella, e non può uscire da quella. Sicchè, supponendo che io non avessi, degli enti sensibili, che le mere sensazioni, e che non li percepissi contemporaneamente col mio intendimento, e quindi che io volessi astrarre dalle sensazioni tutto ciò che ci ha di particolare; quando io avessi cavato tutto questo dalle sensazioni, io non mi troverei già avere per residuo l'ente indeterminato, ma il nulla perfetto; mi sarebbero sparite d'innanzi sì le sensazioni, e sì gli agenti, che le cagionarono, senza restarmene nessuno avanzo. Egli è questo, che bisogna ben intendere, e con diligenza pensare, per formarsi una giusta idea dello spirito umano, e del modo del suo operare.

Ma questo ci vuol essere estremamente difficile, come dissi, perchè non abbiamo mai la sensazione sola (417-420), ma contemporaneamente percepiamo i reali esterni così col senso, come coll'intendimento, e quindi poi scomponendo non già le nostre *sensazioni*, ma bensì le nostre *idee* de' corpi, troviamo in queste per astrazione l'esistenza, la possibilità, l'indeterminazione dell'ente ecc., e crediamo che tutte queste cose si trovino nelle

pure *sensazioni*, mentre esse si trovano nelle nostre *idee;* nelle quali noi non ci accorgiamo d'averle poste; chè il nostro intendimento, come abbiamo altrove toccato, percepisce i sensibili e tutti gli altri enti in sè, o sia in relazione all'essere di cui tutti partecipano, cosa che non può fare il senso. Ma di ciò, come la cosa più di tutte rilevante, toccheremo ancora più abbasso (1).

§ 8.

Riassunto delle prove date, e cenno di altre prove particolari dell'impossibilità di dedurre dalle sensazioni la cognizione *a priori*.

437. Riassumendo l'analisi da noi fin qui fatta di quest'idea, noi abbiamo trovato che essa contiene tre elementi indivisibili tra loro e connessi per sì stretto nodo, che l'uno sta dentro l'altro; nè l'uno si può pensare senza che ci sia implicato l'altro, cioè 1° un *qualche cosa* (ente), 2° la *possibilità* di questo qualche cosa, di quest'ente, 3° l'*indeterminazione.*

Abbiamo veduto che niuno di questi concetti elementari, o elementi d'una idea sola, ci può esser data dalle sensazioni, perchè essi sono per natura essenzialmente diversi dalla sensazione, come la sensazione è di una natura essenzialmente diversa dalla loro, sicchè l'una esclude l'altra necessariamente. Quindi abbiamo cavate tre fondamentali dimostrazioni della proposizione: « L'idea dell'ente non ci può venire somministrata dalle sensazioni » (414-424-433-437).

Analizzando ancor più sottilmente i due primi elementi, e massimamente quello della possibilità, abbiam trovato ch'egli contiene diversi altri caratteri tutti egualmente impossibili a dedursi dalle sensazioni (426-433).

Ora se noi volessimo qui spingere più oltre l'analisi dell'*essere* possibile, giungeremmo a ravvisare in esso più altre cose incompatibili colla sensazione, e ad aver così delle altre prove, che quell'idea dalla sensazione non si può derivare o in essa rinvenire.

---

(1) Si noti qui di passaggio, che l'*indeterminazione* non è cosa inerente all'*essere stesso*, ma procede dall'imperfezione del veder nostro.

In tal caso noi ci abbatteremmo a tutte quelle difficoltà particolari, alle quali si sono abbattuti i diversi filosofi che hanno cercato l'origine delle idee, e che esponemmo nelle due Sezioni precedenti, narrando la storia di questa questione: cioè alla difficoltà d'assegnar l'origine dell'idea di sostanza, dell'idea di causa, dell'idea di rapporto ecc.; idee tutte, che bene esaminate ed analizzate, non presentano ultimamente altra difficoltà che quella stessa che giace nell'idea dell'essere, dalla quale quell'altre idee dipendono e si derivano (1).

Ma dovendo io trattare più sotto di tutte queste idee, che hanno dato da pensare a' filosofi, quando mi converrà mostrare appunto com'esse si originano a noi dall'idea di essere e dall'esperienza sensibile unite insieme; ommetto qui tali ulteriori sviluppamenti delle prove che confermar potrebbero la proposizione sovra posta.

ARTICOLO II.

L'IDEA DELL'ESSERE NON VIENE DAL SENTIMENTO DELLA PROPRIA ESISTENZA.

§ 1.

La proposizione è una conseguenza delle dottrine esposte.

438. Se l'*idea dell'essere*, e per conseguente alcun'altra idea (2) non può venirci dalle *sensazioni* esterne, consegue che non possa venirci nè pure dal *sentimento*; chè questo non è altro che una sensazione interna permanente, dotata di qualità particolari, e tuttavia tale, che le si possono applicare gli stessi ragionamenti co' quali abbiamo provato fin qui l'*idea dell'essere* non poterci venire dalle corporee sensazioni (3).

---

(1) Questa derivazione nasce mediante le diverse applicazioni e i diversi usi de' quali l'idea dell'ente è capace. Ved. Sez. III, c. I, art. V; c. II, art. IX-XI; c. III. art. III, IV; c. IV, art. I, XIII, XX, XXI — Sez. IV, c. I, art III, XIII; c. II, art. I–III; c. III, art. XIX. — Sez. V, Introd.

(2) Art. I.

(3) Il d'Alembert in Francia, e il Falletti in Italia hanno creduto di poter dedurre l'idea dell'esistenza in universale dal sentimento dell'*Io*,

§ 2.

Distinzione tra il sentimento e l'idea dell'*Io*.

459. Quindi il sentimento interno dell'*Io*, hassi a distinguere dalla idea o percezione intellettuale dell'*Io*.

---

dell'esistenza cioè di noi stessi. « La nozione astratta di esistenza, dice il d'A-« lembert, si forma tantosto in noi per mezzo del sentimento dell'*Io*, che risulta « dalle nostre sensazioni e da' nostri pensieri; quindi noi riguardiamo questo « sentimento dell'*Io* come *possibile* a separarsi dal soggetto nel quale egli si « trova senza che questo soggetto sia annientato, e per questo mezzo ci resta « l'idea astratta di esistenza, che noi applichiamo quindi appresso agli enti « diversi da noi che ci sembrano cagionare le nostre sensazioni » (*Mélanges, éclaircissemens sur ses élémens de philosophie*, § 11). Le inesattezze che contiene questo passo è quasi impossibile enumerarle in una nota. Toccherò le principali alla sfuggita: elle sono le seguenti: 1° Si confonde il sentimento dell'*Io* coll'idea dell'*Io*, cose al tutto diverse, come sono per dimostrare nel paragrafo seguente. 2° Il sentimento dell'*Io* si dice acquisito colle sensazioni e co' pensieri; il che se fosse vero, NOI cominceremmo ad esistere solo quando cominciamo ad essere modificati. 3° Il soggetto nel quale si trova il sentimento dell'*Io*, si afferma distinto dall'*Io*, e dicesi che si possa dividere dall'*Io*, mentre *Io*, e non altra cosa, sono il *soggetto* stesso. 4° Dopo avere di una cosa sola fatte due, cioè dell'*Io* soggetto fatto l'*Io* che non è soggetto, e il soggetto unito all'*Io*, si vuole che il soggetto staccato così dall'*Io*, o più tosto creato dall'immaginazione, sia il medesimo dell'*idea di esistenza in universale*, mentre il soggetto e l'esistenza sono due cose al tutto distinte tra loro. 5° Finalmente si suppone al tutto gratuitamente possibile una contraddizione, cioè che da un *ente particolare* (come sono *Io*), si cavi l'*idea dell'ente universale*, mentre ciò che è particolare è opposto a ciò che è universale; e ciò che è, non racchiude in nessun modo ciò che non è se non possibile.

Il filosofo italiano più sopra citato, sebbene tentasse anch'egli di dedurre l'idea dell'esistenza in universale dal sentimento dell'*Io*, tuttavia nel modo col quale il fa, mostrasi un po' più avveduto e sagace del signor d'Alembert. Egli si accorge, che l'*Io*, come sentimento fondamentale, deve essere in noi essenzialmente fino dal primo istante della nostra esistenza, giacchè *noi* non possiamo mai essere senza di *noi*. S'accorge oltracciò, che deve essere « sem-« pre mai all'anima presentissima (sono sue parole) l'idea dell'*essere in ge-« nerale* » (*Saggio sopra l'origine delle umane cognizioni dell'abate*

Il sentimento dell'*Io* è semplice; all'incontro l'idea dell'*Io* è composta 1° del sentimento dell'*Io*, che è la materia della cognizione, 2° e dell'idea dell'*essere*, la forma a cui la mente riporta quel sentimento o quell'*Io*, e in tal modo lo conosce; il che vuol dire, considera l'*Io* come un *ente*, lo pensa oggettivamente, lo pensa in sè.

L'*Io* è il soggetto; tutto particolare; non ha relazione che a sè, ente determinato e reale.

Affinchè io conosca questo soggetto, io n'abbia l'*idea*, devo concepirlo oggettivamente, come qualunque cosa che a me non si riferisca, in relazione insomma coll'essere, come in relazione coll'essere stesso considero qualunque altro particolare sensibile: l'ente è dunque come la misura comune; quando io ho riferito ciò che sento a questo modulo, allora non solo *sento*, ma ancora *conosco* ciò che sento.

Condillac, tradotto — colle osservazioni critiche di Tommaso Vincenzo Falletti, Roma, 1784, T. I, facc. 4): e quindi egli suppone che l'anima cavi di sè quest'idea con un atto primitivo e naturale; il che sebbene sia insostenibile, perchè è impossibile che l'anima, non avendo in sè l'idea dell'esistenza in universale, la cavi da sè che non è che un ente particolare; tuttavia si vede quanto il Fallotti rasentasse la verità che in quest'Opera io ho preso ad esporre distesamente.

Tra i filosofi italiani viventi, il Galluppi mostra d'essere dell'opinione de' due citati; ma la sua penetrazione il conduce talora a sentirne una ripugnanza, e a spargere il dubbio sulla dottrina che pur professa; come là dove dice: « lo spirito, sebbene incominci le sue operazioni dalla percezione del-« l'*esistenze individuali*, non può dire, *Io esisto*, se non dopo di aver ac-« quistata l'idea universalissima di esistenza; siccome vedendo un fico, un « arancio, non dirà è un *albero*, se non dopo di aver acquistato l'idea ge-« nerale di *albero*, SE PURE DIRE NON SI VOGLIA CHE L'IDEA DI « ESISTENZA SIA INNATA IN NOI; ma anche in questa ipotesi, egli ha « bisogno della coscienza di riflessione, di cui ho parlato di sopra, per poter « dire: *Io esisto* (*Saggio sulla critica della Conoscenza*, Napoli 1819, T. I, « facc. 51) ».

In questo passo l'acuto Calabrese giunge a toccare il vero sistema: non gli manca che il coraggio d'afferrarlo.

§ 3.

Il sentimento dell'*Io* non mi dà che la mia esistenza particolare (1).

440. Il sentimento dell'*Io* mi dà dunque la sensazione della mia esistenza, ma non l'idea dell'esistenza in universale: di più quel sentimento è la mia esistenza stessa: ma non è per questo la percezione intellettiva della mia esistenza.

La percezione intellettiva della mia esistenza nasce bensì per tempo in me; ma nasce con un atto, mediante il quale io considero il sentimento mio proprio come un ente, lo considero imparzialmente, come qualunque altra cosa, e classificandomi tra gli enti, io mi trovo tra tutti, e mi distinguo con quel sentimento dell'*Io* che mi segna, e al quale l'idea dell'esistenza col giudizio della mia ragione io riferisco.

§ 4.

Il sentimento mio proprio è innato; la percezione intellettiva della mia esistenza è acquisita.

441. Quindi avviene che, se il sentimento che si esprime col monosillabo *Io* è innato, perchè io devo essere innato a me stesso, tuttavia la percezione intellettiva di me stesso sia acquisita, nè si possa confondere colla mia sussistenza, o col sentimento che la costituisce.

§ 5.

L'idea dell'essere precede l'idea dell'*Io*.

442. L'idea dell'*Io* in universale si forma sulla percezione intellettiva del mio proprio *Io*, questa poi si forma mediante l'idea dell'essere (436).

---

(1) Qui si parla dell'*Io*, come sentimento proprio e sostanziale d'una persona, non di tutto quel di più che ci ha aggiunto la riflessione a quell'ora, in cui l'uomo pronuncia il monosillabo *Io*.

Dunque, nell'ordine delle idee, l'idea dell'essere precede l'idea dell'*Io;* perchè quella è necessaria, acciocchè io mi formi questa. Un tal corollario discende anco immediatamente da ciò che già prima abbiamo stabilito, che, in qualunque oggetto, la prima cosa che il nostro intelletto intende è l'*essere* (1).

---

(1) Tutta questa dottrina trovasi già nel deposito del sapere che hanno a noi tramandato i padri nostri. San Tommaso, nel libro III *contro i Gentili*, cap. XLVI, insegna che l'anima nostra per conoscere se stessa ha bisogno di una *specie intelligibile* come tutte l'altre cose, per la quale *specie intelligibile* null'altro si dee intendere, come più sotto avrò occasione di dimostrare, se non un'*idea universale*, alla quale l'anima (quest'ente particolare) appartenga come a suo genere, e per dir meglio, a suo predicato maggiore. L'anima dunque non si conosce in un modo diverso da tutte l'altre cose, ma mediante quel lume dell'*intelletto agente* (l'*idea dell'essere*) col quale tutte l'altre cose si conoscono. San Tommaso in tal modo viene a distinguere anche qui tra la *materia* e la *forma* della nostra cognizione. L'anima col sentimento di sè somministra la *materia* della cognizione, ma nulla più; è solamente mediante un lume innato, che questa *materia* s'informa e diventa cognizione vera. Ecco le parole di s. Tommaso: « Cognizione naturale è quella « che si fa per qualche cosa che sia in noi inserito da natura (*naturaliter* « *nobis inditum*): e tali sono i principî indimostrabili che si conoscono pel « lume dell'intelletto agente. Se dunque noi sapessimo che cosa sia l'anima « per l'anima stessa, ciò sarebbe cognizion naturale. Ma in quelle cose che « ci sono note da natura, non può darsi errore: chè nella cognizione de' « principî non è uomo che erri: dunque nessuno errerebbe intorno alla so- « stanza dell'anima, se per sè fosse nota; il che manifestamente è falso ». E poco dopo: « Ciò che è noto per sè, dee esser noto prima di tutto ciò che « è noto mediante altro, e quello è il principio della cognizione di questo. « Tali sono le prime proposizioni rispetto alle conclusioni. Sicchè se l'anima « conoscesse per se medesima la propria sostanza, questa le sarebbe per sè nota, « e per conseguente sarebbe il primo noto, e il principio della cognizione « di tutte l'altre cose: il che è falso manifestamente: perocchè nelle scienza « non si ammette già o suppone come cosa nota la sostanza dell'anima; ma « ciò si propone da indagare e dedurre da' principî ».

In questi luoghi vedesi 1° come s. Tommaso ammetteva la cognizione de' primi principî anteriore alla cognizione particolare dell'anima nostra: 2° come

§ 6.

Errore del Malebranche, il quale pronuncia, che noi percepiamo intellettivamente noi stessi immediatamente, senza il mezzo d'un'idea.

443. Perciò quelli che fanno anteriore l'idea dell'*Io* all'idea dell'*essere* in universale, sembra che cadano in questo errore perchè confondono la percezione intellettiva dell'*Io*, onde poi si trae l'idea dell'*Io* in genere, col sentimento che trovasi nell'*Io*.

Questo precede alle idee acquisite, ma a queste precede ancor più e necessariamente l'idea dell'*essere*.

Il Malebranche adunque erra, quando all'anima nostra non dà il conoscersi per *idea*, ma solamente per *sentimento*.

Egli ha tutta la ragione nel sostenere che altro è il sentimento e altro l'idea: ma poi non s'accorge, che il sentimento solo non forma una cognizione, e però nè manco una percezione intellettiva; ch'egli non somministra se non la materia d'una cognizione, la quale s'informa dall'*idea* dell'essere in universale (1).

Se di noi non avessimo che un sentimento, non potremmo ragionare sull'anima nostra, e considerarla come un *ente*, come un oggetto del nostro pensiero.

---

questa non si potea aver che da quelli. 3° I primi principî poi, secondo s. Tommaso, si conoscono a prima giunta e immediatamente pel lume innato, che, come noi abbiam mostrato altrove e mostriamo continuamente, non può esser altro che l'*idea dell'essere*. 4° L'anima, conosciuta per gli medesimi principî po' quali si conoscono l'altre cose, non è essa il *primo noto*, e il *principio della cognizione delle altre cose*, e perciò non è da essa che si possano dedurre le idee e i principî universali come voleva il Cartesio e dopo lui molt'altri: ma è dai principî universali che dedur si vuole la cognizione dell'anima.

Aristotele conobbe questa stessa verità dove dice che l'intelletto possibile intende se stesso a quel modo che intende l'altre cose. *De anima*, L. III, testo 15.

(1) *Recherche de la vérité*, L. III.

ARTICOLO III.

L'IDEA DELL'ESSERE NON VIENE DALLA RIFLESSIONE LOCKIANA.

§ 1.

Definizione.

444. Per *riflessione lockiana* io intendo quella facoltà, che ha il nostro spirito, di fissare la sua attenzione sulle sensazioni esterne, o sul sentimento interno (e nel sentimento si comprendono ancora tutte le *operazioni* dello spirito nostro, di cui abbiam sentimento), cioè o sopra il tutto, ovvero sopra qualunque parte della sensazione e del sentimento: senza però aggiungervi essa nulla, quindi senza creare a se stessa un nuovo oggetto.

445. E io credo dover spiegare a questo modo la *riflessione* lockiana, confrontando insieme quello che dice il Locke intorno ad essa, con quello che dice circa le idee innate, e così spiegando il Locke col Locke medesimo.

E veramente, pigliando la sola definizione che il Locke dà della sua riflessione, « la percezione delle operazioni del nostro spirito sopra le idee dai sensi ricevute » (1), nulla di buono se ne caverebbe.

Ella è così equivoca, che non esprime alcun sistema. Poichè s'ella non è che la percezione delle operazioni del nostro spirito sulle idee venute dai sensi, si suppongono già le idee formate: e poichè non si può dare idea di cosa alcuna senza che v'abbia dentro l'idea dell'essere; si suppone già formata quest'*idea* terribile, che è tutto il nodo della nostra questione. Quindi la difficoltà rimane superata con una semplice supposizione, o piuttosto essa non si tocca, non si vede: la riflessione dunque del Locke poteva procedere francamente, che cominciava il suo viaggio in cammino piano ed agevole; i dossi e le valli se l'aveva lasciate dopo le spalle. Ma retrocedendo noi un poco sui rapidi passi di questo filosofo, sguardiamo un tratto a

(1) *Saggio sull'Intell. umano*, L. II, c. I, § 4.

questi passi difficili. Le *idee* prime furono formate dalla *sensazione.* In che modo? questo è quello che il Locke non dice, nè si dà briga di spiegare: a lui basta dirvi che « i nostri sensi « fanno penetrare tutte queste idee nel nostro spirito », e « con « ciò (ecco le uniche parole di spiegazione) m'intendo che i « nostri sensi dagli oggetti fanno passare nello spirito quell'atto « che produce queste percezioni » (1). Se questa sia una spiegazione soddisfacente, ognuno il vede: ella non è nè pure una sufficiente descrizione del fatto della sensazione. L'intento dunque del Locke non è di render ragione come il senso possa suscitare nello spirito l'atto onde questo percepisce prima sensibilmente e poscia intellettivamente: di questo non curasi l'inglese filosofo. Egli è come un dirci: il senso produce l'atto dello spirito ond'egli sente, e di più, l'atto dello spirito onde egli intende, ond'egli si forma le idee: io poi non m'imbarazzo a mostrarvi la differenza che passa tra il *sentire* e l'*intendere*, od a cercare che cosa si richieda affinchè avvenga il primo, e susseguentemente il secondo. Checchè si richieda alla produzione di questi due fatti, e qualsiasi la differenza che corre tra loro, io parto dal principio, che tutte le idee vengono dalla sensazione e dalla riflessione! — Questo principio è come il postulato fondamentale di tutta la filosofia lockiana. Domando, par che dica, che voi mi lasciate adoperare queste due parole, *sensazione* e *riflessione*, senza che mi bisogni darvi di esse un'accurata definizione: ma in tal modo, ch'io possa con tali parole esprimere le cagioni tutte delle idee, supponendo ad esse quel significato (qualunque sia) che è necessario che abbiano per esser tali. Ora, partendo da questo postulato, facciamo l'enumerazione di tutte le idee che l'uomo ha, e richiamiamole tutte alla *sensazione* ed alla *riflessione*, siccome a fonti.

Questa enumerazione è l'assunto dell'opera del Locke: ed ecco in breve la genuina analisi di tutta quest'opera, che ha commosso tanto rumore nel mondo.

---

(1) *Saggio sull'Intell. umano*, Lib. II, c. I, § 3.

446. Ora da quest'analisi si vede, che la questione dell'idee innate è eliminata: e così si sarebbe dovuto giudicare della mente di questo autore, s'egli, quasi per una giunta eterogenea ed impertinente al suo subietto, non avesse adoperato tutto il primo libro a rifiutare ogni idea ed ogni principio innato.

È questo suo sentimento espresso sì a lungo nel primo libro, che ci dà il diritto di determinare il senso della definizione data dal Locke alla sua riflessione: definizione per se stessa equivoca, e dalla quale nulla si potrebbe conchiudere all'uopo nostro.

In vero, se nessuna idea nè principio si trova ingenito nello spirito umano; dunque la *riflessione* non può aggiungere nulla alle *sensazioni*, ma in queste sole ella s'affissa, per trovare in esse quello che già vi è; nel che consiste il carattere che si assegna a questa facoltà nella sopra recata definizione.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE I.

447. Ora io ho già detto di sopra quello che rende evidente la proposizione, che l'idea dell'essere non viene dalla riflessione lockiana.

Poichè ho dimostrato, 1° che l'idea dell'essere non si contiene in nessun modo nelle sensazioni esterne (414–436); 2° che non si trova nè pure nel sentimento interno (437–443); 3° che la riflessione lockiana è una facoltà che osserva, e trova ciò che è nelle sensazioni o nel sentimento, senza aggiunger niente a quelle o a questo (444–446).

Da queste tre proposizioni consegue, che dunque la riflessione lockiana, non potendo trovar nelle sensazioni o nel sentimento ciò che non c'è, non può nè pure trovarvi l'*idea dell'essere*, che non c'è; ma questa idea dee procedere da qualche altro fonte.

§ 3.

DIMOSTRAZIONE II.

448. Sarà dimostrato che l'idea dell'essere non ci può venire somministrata dalla riflessione lockiana, se dimostrerò che la riflessione lockiana stessa è impossibile.

Ora, che la riflessione lockiana sia impossibile, non è difficile a provare, ove si richiami la definizione (444).

Abbiamo veduto ch' ella è « la facoltà del nostro spirito di fissare l'attenzione sua sopra le sensazioni esterne od interne, nel tutto o nelle parti, senza aggiunger nulla alle medesime, e quindi senza creare a se stessa un nuovo oggetto ».

Ora l'attenzione nostra può essere determinata a fermarsi qua o colà dal piacere che sta nelle sensazioni, o in un diverso complesso di esse o nelle loro parti: e in questo caso, tale attenzione non è la riflessione lockiana. Questa non ha per fine d'acquietarsi nel piacere, o di ricevere il piacere più agevolmente; ma sì d'acquistare le idee, ed è una forza dello spirito che si rivolge e fissa sopra queste o quelle parti de' sentimenti e loro complessi, ad intendimento di ottenere con ciò nuove idee.

Ma può egli, il nostro spirito, venire riflettendo in questo modo sopra le sue sensazioni interne ed esterne, senza essere già fornito di quelle idee ch' egli appunto cerca, cioè di idee universali ?

Con una somigliante riflessione, che ha per iscopo di analizzare le sensazioni e cavarne delle idee, si tratta di dividere e di comporre, di trovare le parti simili e le parti dissimili; di classificare, in una parola; nè si può classificar nulla, se non si suppone di possedere precedentemente l'idea generale che costituisce la classe: cioè non si può paragonare, e conoscere ciò che è simile e ciò che è dissimile in due individui, se non si possiede innanzi quell'idea astratta nella quale i due individui convengono; chè altrimenti si percepirebbero i due individui simili, per esempio, i due panni rossi, ma non si penserebbe punto, non si rifletterebbe alla loro somiglianza; le due sensazioni rosse, percepite co' nostri sensorî, resterebbero così divise, come divise sono veramente fino che restano sensazioni, divise almeno di tempo o di luogo, per la quale divisione l'una ha un' esistenza distinta incognita all'altra, ed all'altra incomunicabile (180-187). La riflessione lockiana dunque, la riflessione sulle sensazioni nostre a intendimento di cavar da esse delle

idee senza possederne alcuna precedentemente, è impossibile; sono anzi le idee quelle che dirigono lo spirito nelle sue riflessioni, e che danno a questo la possibilità di unire e scomporre le sensazioni, e di trasportare liberamente dall'una all'altra la sua attenzione.

449. Lo spirito privo di idee e fornito di sole sensazioni può solo, in virtù dell'*istinto*, fermarsi in una o in altra sensazione per godere maggiormente il piacere che in essa giace. Questa non è propriamente riflessione, ma un rinforzo di attenzione; e non dell'attenzione dell'intendimento, ma del senso: più propriamente ancora che *attenzione*, si chiamerebbe un'*applicazione della forza istintiva dell'animale*, richiamata naturalmente e tenuta dalla sensazione piacevole, a sè. Io non ho qui agio di descrivere più a lungo questo fatto: bastami indicarlo, acciocchè egli non si confonda coll'*attenzione intellettuale*, dalla quale sola s'ingenera la riflessione. Aggiungerò di passaggio, che quell'*attenzione sensibile* non differisce punto dalla facoltà di sentire: quando piaccia così chiamarla, la diremo un'attuazione naturale di questa: e può essere stata cagione all'errore del Condillac, che tentò di ridurre l'*attenzione* alla *sensazione* (73, 74).

Sembra non essersi accorto questo scrittore, che le attenzioni in questo senso sono due, l'una sensitiva (cioè istintiva), l'altra intellettiva (cioè volontaria): e avendo trapassata questa osservazione, venne nella sentenza, che ogni attenzione si potesse riguardare siccome un modo della sensazione.

450. Una riflessione dunque, che: 1° da una parte sia rivolta alla formazione delle idee, 2° dall'altra cominci ad operare prima di qualunque idea che la indirizzi e la regoli, è impossibile a concepirsi; perchè contiene in sè due elementi pugnanti, il doversi formare delle idee, e il non possederne ancora veruna.

E se questa riflessione lockiana è cosa impossibile ed assurda, non si può dunque ripetere da essa l'idea dell'essere, nè verun'altra (e in qualsiasi altra quella dell'essere trovasi mescolata): il che mi era proposto da dimostrare.

ARTICOLO IV.

L'IDEA DELL'ESSERE NON COMINCIA AD ESISTERE NEL NOSTRO SPIRITO NELL'ATTO DELLA PERCEZIONE.

§ 1.

DIMOSTRAZIONE I,

dalla osservazione del fatto.

451. La sensazione corporea non contiene l'idea dell'essere (409–433): quindi non si può trovare in essa, per riflettervi sopra; chè la riflessione non aggiunge nulla alla sensazione, ma non fa che notare ciò che in essa è (444–450).

Rimane a vedere, se forse in quell'atto onde noi abbiamo la sensazione, o in quello onde noi pensiamo alla medesima, l'idea dell'essere si presenti da sè allo spirito nostro per modo, che noi pur allora, quasi d'improvviso, per una cotale apparizione che la medesima faccia nella mente nostra, la concepiamo e così avvenga che noi l'acquistiamo.

452. E prima, messo da parte il ragionare della possibilità d'un tale fenomeno singolare, convien darsi ogni cura di verificare se sì o no egli avvenga.

Il Reid, che protesta non voler entrare nella spiegazione del fatto della cognizione umana, e solo occuparsi in descriverlo accuratamente, divisandone tutte le parti sue e rilevandone tutte le circostanze, sembra non dubitar punto, che il fatto, rispetto all'esistenza de' corpi, sia composto di tre parti prive di ogni legame tra loro: 1° *impressione* sui nostri organi corporei, 2° *sensazione*, 3° *percezione* della esistenza de' corpi succedente di tratto alla sensazione (109 e segg.). E crede avere osservato che l'uno di questi tre avvenimenti succede all'altro per ferma legge: sicchè, dato il primo, si manifesta il secondo, dato il secondo, si manifesta il terzo costantemente; ma il primo non rassomiglia al secondo, nè il secondo al terzo, nè tra l'uno e l'altro c'è la menoma connessione di causa ed effetto. Descritto il fatto, ve lo asserisce inesplicabile, e in tutte sue parti misterioso. E questa descrizione della percezione de' corpi mostra

certo, in chi la fece, una intenzione e uno sforzo filosofico; ma è ella riuscita rigorosa e completa? Di tanto si può dubitare; vediamolo brevemente.

453. Che i tre avvenimenti indicati si devano l'uno dall'altro distinguere (1), e che l'uno succeda all'altro, mi par vero, e rilevato dallo Scozzese in modo chiaro da non lasciarne il menomo dubbio.

---

(1) Secondo me, si devono distinguere questi tre avvenimenti: ma in quanto al secondo (la *sensazione*), non parmi sufficientemente descritto dal Reid; perchè questo filosofo non considera la sensazione che come una modificazione dello spirito, tanto semplice, che non dia altra nozione che quella d'una relazione dello spirito con se stesso, o per meglio dire, che non sia altro che uno stato diverso dello spirito. All'incontro l'analisi che io fo della sensazione, mi somministra un altro risultamento. La sensazione è una *passione*, e l'analisi della *passione* dà sempre tre elementi: 1° ciò che patisce, 2° ciò che fa patire, 3° e la passione stessa. Ora primieramente osservisi, che ciò che si chiama *passione*, è la cosa identica con ciò che si chiama *azione:* solamente che quella cosa è *passione* relativamente al paziente, che è *azione* relativamente all'agente. Questa diversa *relazione* col paziente e coll'agente fa sì, che quella cosa che in se è una, diventi due alla mente, per la diversa relazione che ad essa si aggiunge. E questa cosa unica diventa due cose realmente diverse rispetto ai termini a cui si riferisce: sicchè pel paziente quella è una cosa interamente diversa e contraria a ciò ch'ella medesima è all'agente.

Ciò veduto, la *sensazione* essendo passiva, con essa non si percepisce quella cosa unica in se stessa e priva di relazioni, ma anzi sotto la sola relazione col paziente (cioè come passione), senza concepir nulla del suo essere di azione, che è il suo esser proprio. Nella *sensazione* dunque il soggetto che la riceve, oltre di sentire se stesso, prova in se un avvenimento che non viene da sè (la passione che soffre), ma che termina, come in causa, in qualche altro essere. È bensì vero, che il soggetto puramente senziente non percepisce a parte a parte se stesso e ciò che agisce in sè, e che queste due cose sono in lui indivisibili; ma ciò non toglie che, mediante il pensiero sopra la sensazione, noi non possiamo poi distinguere in questo: 1° una relazione col soggetto senziente, o sia il soggetto senziente in quanto sente, 2° una relazione che non termina nel soggetto senziente, e perciò in qualche altro ente diverso da lui.

Che l'uno non abbia vera similitudine coll'altro, e che l'uno non possa essere quasi direbbesi stampato dall'altro, questo io

---

Noi abbiamo riserbata la parola *sensazione* a segnare con essa unicamente il soggetto senziente in quanto sente; usando la frase di *percezione sensitiva de' corpi* per segnare la sensazione medesima in quanto essa è una passione, che, come tale, ha necessariamente una relazione con qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente.

Quindi 1° *percezione sensitiva* de' corpi, e 2° *percezione intellettiva* (417, 418).

Ora della *percezione sensitiva* de' corpi si avvera ciò che ho più volte detto, che lo spirito nostro *prende ed involge* i corpi stessi; e della *percezione intellettiva* questa frase non ha luogo, se non in quanto questa suppone quella, che le serve di *materia*.

Dove questa maniera di parlare si ritenga, l'errore del Reid consiste nell'aver egli distinte solo tre cose nel fatto della percezione intellettiva de' corpi; quando egli avrebbe dovuto distinguerne quattro, cioè 1° *impressione* meccanica sugli organi, 2° *sensazione* (presa nella sua unica relazione col soggetto), 3° *percezione sensitiva* de' corpi (cioè ricevimento in noi della passione cagionata da qualche cosa fuori di noi), 4° *percezione intellettiva* de' corpi (cioè conoscimento di agenti in un dato modo sopra di noi).

Questa mancanza di distinzione precisa portò il Reid a confondere la *percezione sensitiva de' corpi*, colla *percezione intellettiva*, e a dire di quella ciò che avrebbe dovuto dire di questa.

Facendo della *percezione intellettiva* e della *percezione sensitiva* una cosa sola, egli venne a negare le *idee*: che nella *percezione sensitiva* non trovò idee, e vi trovò *percezione de' corpi*; quindi disse, che la *percezione de' corpi* non avea bisogno d'*idee*.

Rispondo: la *percezione de' corpi sensitiva* non ha bisogno d'idee, lo concedo: ma la *percezione intellettiva* de' corpi non si può avere senza l'idea almeno della esistenza.

Egli avrebbe evitato questo errore, se si fosse formato una chiara idea della *percezione sensitiva de' corpi*, perchè allora egli avrebbe veduto che questa non bastava, e che in essa non era nulla d'intellettuale. E certo riesce difficile soprammodo a farsi una nozione chiara della *percezione sensitiva de' corpi* a cagione che in questa noi non percepiamo già i corpi in sè, ma unicamente in noi e con noi, non come *agenti*, ma come termini della nostra *passione*, senza più: di che avviene che io non ritrovo nè pure

l'accordo: certo l'*impressione* sugli organi corporei è di natura essenzialmente diversa dalla sensazione; e la *sensazione* non ha la più piccola somiglianza colla *percezione dell'ente* che fa il nostro intendimento (1): ripugna dunque a supporre che l'uno

---

pienamente rigorosa la espressione, *percezione sensitiva de' corpi*; perchè in questa espressione, la parola *corpo* segna una cosa percepita già intellettivamente; e però sarebbe più rigorosa quest'altra, se non paresse un po' strana, *percezione sensitiva corporea.*

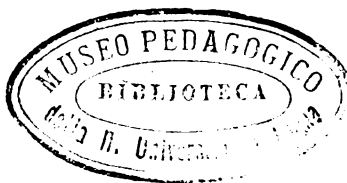
(1) La *percezione intellettiva de' corpi* non ha somiglianza colla *sensazione.* Ma la *percezione sensitiva corporea* ha ella qualche somiglianza colla *percezione intellettiva de' corpi?* Rispondo, che tra queste due percezioni passa un rapporto strettissimo, ma non un rapporto di somiglianza.

E in vero, nella *percezione sensitiva corporea* non si percepisce il corpo propriamente, ma una *passione* che termina nell'agente straniero: nella *percezione intellettiva de' corpi* all'opposto si percepisce il *corpo stesso* come un oggetto, agente in noi. Queste due *percezioni* dunque sono opposte tra loro, come sono opposte la *passione* e l'*azione.*

Ma la *passione* e l'*azione*, sebbene opposte come tali, tuttavia sono la cosa medesima quando si considerano prive delle relazioni particolari, e contrarie, col paziente e coll'agente; e questo fa l'intendimento.

L'intendimento, la cui natura consiste a percepire la cosa non in modo limitato ad una relazione sua, ma in se stessa, quando ha percepito in tal modo quella cosa unica di cui parliamo (quella mutazione che avviene in noi), egli trova allora altresì un rapporto fra la *passione* e l'*azione*; giacchè ha percepito l'anello di mezzo, cioè la cosa suscettibile di due relazioni contrarie: tale è il rapporto tra la *percezione sensitiva corporea*, e la *percezione intellettiva de' corpi.*

La *percezione sensitiva* è un elemento (la *materia)* che entra nella *percezione intellettiva.*

La *percezione intellettiva* dunque, composta di *materia* e di *forma*, non si può dire che rassomigli alla *percezione sensitiva*, perchè questa non è cosa a quella coordinata, ma subordinata, è un elemento, e non una copia di quella. Così non si suol dire che una data bocca rassomigli ad una data testa, che ha pur quella bocca; come non si suol dire che la figura quadrata rassomigli alla sostanza di un dato corpo, sebbene questo sia quadrato di figura.

di questi avvenimenti cagioni l'altro, quasi per un' impressione o copia.

Ma si dee dire perciò, che in tutte le dette tre parti, il fatto di cui parliamo sia interamente inesplicabile, sia un vero mistero? (1).

Tuttavia il rapporto è così stretto tra la *percezione sensitiva corporea* e la *percezione intellettiva del corpo*, che coll'una e coll'altra si percepisce la cosa medesima identicamente, ma in un altro modo: colla intellettiva cognizione si percepisce in un modo universale ciò che colla sensitiva si percepiva particolarmente, e l'intelletto aggiunge l'essere, la causa all'effetto percepito col senso.

(1) Talora la filosofia ci ritrae dai misteri, talora vi ci conduce. Che è ciò? La filosofia non è dunque nemica di tutti i misteri, ma solo di alcuni? E qui si badi: io non parlo qui che della tendenza che dimostra una certa specie di filosofia; tendenza che in gran parte è indipendente dagl'individui che la professano. Se io m'appiglio a caso ad una scuola, o ad un metodo di filosofare, io ne suggo lo spirito, senza discernere io stesso chiaramente la natura di quello; cammino sopra una strada, che ignoro io medesimo dov'ella mi conduca, e quanto a me, spero, che mi conduca a buon termine. Il che dichiaro, acciocchè non sembri ch' io voglia essere ingiurioso ad alcuno, descrivendo l'indole e la tendenza di certa filosofia, come quella che abborrisce certi misteri, altri ne ama e propone. Ora cercate voi quali sieno i primi, quali i secondi: troverete ch'ella abborrisce que' misteri che suppongono qualche cosa di spirituale. Supponete, ch'ella co' suoi ragionamenti giunga a tal passo, che non possa valicare senza ricorrere a qualche entità spirituale. Ella si ferma, e gravemente vi dice: questo passo è insuperabile: più là non può andarsi; e così vi crea un *mistero*, cioè vi afferma esser lì appunto un nodo inesplicabile. Il filosofo coglie poi occasione da ciò d'applaudirsi, un po' immodestamente, della sua propria modestia, e di sclamare contro l'altrui presunzione. Onde sì fatto modo di ragionare? Da questo pregiudizio segreto: « tutto dee ridursi alla materia, lo spirito non dee essere necessario ». Quando si parte da una proposizione non provata, supponendola vera, amandola in modo da volerla assolutamente vera, ed esclusa la contraria, allora che accade? Che fin dove si crede di potere inoltrare il ragionamento senza ricorrere a nozioni elevate, si va, e si spazia in esso liberamente; arrivati al confine, quando non si può più avanzare senza venire a qualche cosa di spirituale, si ferma il passo: il filosofo d'un tratto

454. Il Reid dice: data la *sensazione*, io ho la *percezione de' corpi esistenti*, quantunque questa sia cosa interamente diversa da quella.

In tal maniera di annunziare il fatto è un'inesattezza.

Che l'*esistenza in universale* sia diversa e anzi opposta alla *sensazione*, questo l'abbiamo anche noi osservato (402-429).

Ma che la *percezione intellettiva* de' corpi esistenti sia cosa interamente diversa dalle *sensazioni* (1), questo si conosce inesatto ove si richiami alla mente l'analisi per noi fatta di quella percezione (411-417).

Non parlerò di ciò che si può osservare sul modo onde avviene in noi la sensazione all'occasione della impressione esterna: questa non fa al mio scopo presente: mi fermerò sull'ultima parte del fatto, cioè sul modo onde, all'occasione della *sensazione*, sorge nell'anima la *percezione de' corpi* come cose esistenti. Dico, che quest'ultima parte fu dichiarata inesplicabile dal Reid, perchè non la sottomise ad una sufficiente analisi: ed è questa che si deve tentare.

---

s'umilia: dichiara temerità il passar oltre, sobrietà filosofica l'arrestarsi! Questo limite arbitrario messo alla filosofia, questa umiliazione volontaria, questa fede cieca nella incomprensibilità di ciò che non piace, prima limita la scienza umana, e tiranneggia l'umana famiglia, vietandole il libero uso della più sublime delle sue facoltà, la ragione; poi finisce col distruggere la filosofia intera, l'intera scienza, col rendere impossibile il sapere umano: giacchè più si medita, e più si vede che ogni sapere umano si rende nullo ed assurdo, ove si elimini lo spirito dall'universo, e le cose divine dalla umana intelligenza, dalle quali ricevono il loro esser le umane. Lo scetticismo, l'indifferentismo, l'egoismo, l'epicureismo de' nostri tempi è il frutto della filosofia di cui tocchiamo: ma lo scettico ragiona, l'indifferente sente, l'egoista ama, l'epicureo si solleva dal suo fango allorchè *vantasi* d'esser tale: e così contraddicendosi perpetuamente, l'uomo pronuncia una condanna essenziale di se medesimo; che è impossibile all'uomo cassare la propria natura, e la verità che colla propria natura si mesce.

(1) Nella *sensazione* comprendo qui ciò che ho chiamato *percezione sensitiva corporea* (417, 453 nota).

Una sì fatta analisi dimostra, che la percezione intellettiva non è semplice come la sensazione, ma risultante da più parti distinte. Supponendola semplice, certo non si intenderebbe come nell'anima nostra venisse, se non per un'apparizione inesplicabile: sarebbe una creazione che d'un tratto si opererebbe nel nostro spirito in occasione della sensazione. Ma se ella è di più parti, in luogo di fermarsi e dichiararla inesplicabile, si deve andar oltre; e primieramente scomporla nelle parti ond'essa risulta; di poi esaminare la relazione di queste parti tra loro, se sono contemporanee, o se ve n'ha alcuna precedente, e alcuna susseguente, e in che modo tra loro si connettano, e così sorga in noi la percezione de' corpi.

I. E veramente, vedemmo già, la percezione intellettiva comporsi di tre parti, cioè 1° *sensazione*, nella quale le qualità sensibili particolari, rimosso da esse il predicato di qualità, e ogni altra nozione astratta, sono termini dei nostri sensorî: e queste qualità sensibili fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero: 2° *idea di esistenza in universale*; chè concepire un corpo come esistente, è un classificarlo tra le cose esistenti; e il far ciò presuppone l'idea di esistenza in universale, che forma la classe (per così dire) di ciò che esiste: 3° *rapporto tra la sensazione e l'idea di esistenza*, o sia *giudizio*, nel quale si attribuisce l'esistenza, conosciuta nella idea (predicato), alla *forza agente* nelle sensazioni, che è ciò che le lega fra loro insieme in un ente, nel qual atto dello spirito sta propriamante la produzione della *percezione intellettiva de' corpi*. Vedemmo ancora, che lo spirito nostro fa ciò in virtù della sua perfetta unità, cioè dell'identità del soggetto senziente coll'intelligente: il che viene a dire, che quegli medesimo che riceve le sensazioni, è quegli ancora che vede l'ente in esse; ed ha l'energia, tornando sopra di sè, di riguardare ciò che patisce sentendo, in relazione coll'agente di cui pronuncia la esistenza. Così egli vede la cosa in sè, *oggettivamente*.

455. II. Cercando ora se queste parti sono di loro natura contemporanee, ovvero se alcuna goda di qualche precedenza

sulle altre, può osservarsi, ch'esse e per natura e per tempo devono trovarsi nell'ordine seguente: prima, dee esser l'idea dell'essere; poi, deve venire la sensazione; in terzo luogo, il giudizio, che le congiunge e così genera la percezione dell'esistenza de' corpi, la quale non è altro che l'applicazione dell'esistenza (quasi predicato) agli agenti corporei, che diventano nello stesso atto, *obbietti*.

E di vero, che il giudizio non si possa chiudere se non precedano i due suoi termini (predicato e subbietto), sembra cosa manifesta.

Che poi l'idea dell'essere deva precedere nell'uomo la sensazione, questo si conoscerà mediante un'attenta osservazione su que' due termini del giudizio.

Primieramente riflettasi che l'idea dell'essere entra egualmente in tutte le nostre idee, e perciò ancora in tutti i nostri giudizî (405, 417). Posto dunque che noi abbiamo fatto un giudizio, o procacciataci un'idea, è posto anche, che noi abbiamo fatto uso dell'idea di esistenza, e perciò che l'avevamo prima.

456. E chi vuol meglio venir in chiaro della cosa coll'osservazione, prenda quest'altra via. Il dubbio, « se l'idea dell'essere preceda o no le sensazioni », non può cadere che sul primo giudizio che noi facciamo usciti alla luce. A chiarircene, si osservino le leggi *essenziali* del giudizio: chè queste, se sono essenziali, devono essere mantenute anche nel primo di tutti i giudizî. Ora, in qualsivoglia giudizio, nell'atto di sentir qualche cosa, noi pensiamo all'esistenza d'un sensibile particolare: questa è legge costitutiva del giudizio. Ma che è pensare all'esistenza d'un sensibile? Non già ricevere l'idea d'esistenza, ma farne uso. E il farne uso suppone l'idea: che non si può usare una cosa, se non esiste.

457. Oltracciò, chi sceglie l'osservazione come sicura guida a rilevare i fatti della natura, osservi all'uopo nostro il modo ond'egli passa a fare uso della notizia ch'egli ha dell'esistenza. Certo egli non è conscio di riceverla all'improvviso; non è conscio del passaggio dal non averla all'averla; l'unica cosa di

che è consapevole si è, che ne fa uso, e ne fa uso come di cosa che è già nella sua mente, e che all'occasione della sensazione egli cava, quasi da un ripostiglio, e l'adopera: egli non si fa alcuna meraviglia di sapere già prima, che cosa sia esistenza; non ci bada nè pure, usandola: ella passa dinanzi agli occhi suoi come cosa precognita, comune, vecchia, che già si intende, che va da sè: tale è il risultato di una diligente osservazione su di noi stessi, nell'atto onde affermiamo a noi la esistenza di enti esterni (1). In questa affermazione, l'esistenza che aggiungiamo alla forza corporea sentita, ci è così famigliare, così nota, che non trattiene punto la nostra attenzione: ed è questo, che ci rende tanto difficile l'osservarla.

Il dire adunque, che alla *sensazione* sussegue la *percezione de' corpi* in un modo misterioso e inesplicabile, parmi una modestia alquanto temeraria. Voi volete che i confini di ciò che è esplicabile, sieno quelli della vostra osservazione. Non è dunque possibile osservare un passo più avanti di quello che avete osservato voi? Non si dee dunque sempre credere a' filosofi, quando ci dicono autorevolmente, che l'uomo nelle ricerche filosofiche non può proceder oltre, unicamente perchè più oltre non sono proceduti essi. Il mistero nelle percezioni intellettive vi avrà, lo credo: ma non là, dove il Reid l'ha collocato.

458. La percezione intellettiva de' corpi non è che un'applicazione di una idea, ossia di una notizia precedente alle corporee sensazioni. Ciò viene confermato dalle stesse parole colle quali s'esprime, le quali sono, dice il Condillac (2), un'analisi

---

(1) Questa osservazione non isfuggì agli antichi. Un autore di grande perspicacia, parlando de' primi principî della ragione, avverte, che è forza, che la mente *eis assentiat, non tamquam DE NOVO percipiat, sed tamquam sibi innata, et FAMILIARIA RECOGNOSCAT.* Itiner. mentis etc. c. III.

(2) Il Condillac definisce le lingue, *de' metodi analitici*, cioè de' metodi di scomporre le idee. Certo, che così si posson chiamare: ma ciò che è sfuggito al Condillac si è, che come ogni *analisi* suppone una *sintesi* precedente, così pure le lingue sono prima metodi *sintetici* e poscia *analitici*, cioè prima uniscono e poscia scompongono. Quando pronuncio un nome

de' pensieri. Le parole « percezione dell'esistenza de' corpi », non comprendono e non esprimono l'*idea dell'esistenza* applicata ai *corpi?* La percezione dunque dell'*esistenza dei corpi* è generata dall'idea dell'*esistenza*, che a quella precede, e che all'occasione delle *sensazioni* viene applicata; e quindi all'oggetto che ne risulta, s'impone il nome di *corpo*.

459. Conchiudendo: L'idea dell'essere non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della *percezione:* chè l'osservazione sopra di noi non ci dà nessuna consapevolezza, che questa idea venga così d'improvviso in noi e in noi così subitanea si accenda; non ci dà nessuna consapevolezza di quell'immenso salto che il nostro spirito farebbe da non averla all'averla, se pur allora la ricevesse: nessuna memoria di un tempo in cui non l'abbiamo, e di un tempo in cui cominciamo ad averla: e all'incontro siam consapevoli a noi stessi di un continuo uso che noi sempre facemmo di questa idea, che ab immemorabili, per così dire, abbiam considerato qual cosa nostra: nè, senza consapevolezza averne, od altra prova, siamo in diritto di affermare un fatto sì strano, qual è quello della creazione istantanea ed interiore a noi d'un'idea, che non ha da far nulla con tutte le cose esteriori e corporee.

---

sostantivo, per es. *corpo*, io unisco insieme più idee, tutte legate a questo segno unico, *corpo*. Se io dico una proposizione, per es. *il corpo è possibile*, io ho scomposto l'idea di *corpo*: in fatti nella parola *corpo* io esprimo già un'essenza possibile; ma dicendo *è possibile* divido la possibilità; e quindi ho l'idea dell'esistenza possibile, unita nella parola *corpo*, ed anche separata nella parola *possibile:* la parola *corpo* è una sintesi, e la proposizione: *il corpo è possibile*, è un'analisi. Universalmente tutti i *sostantivi* sono altrettante *sintesi*, e le proposizioni nelle quali entrano i sostantivi sono *analisi*. Ora, come le parole singole precedono le proposizioni, che di singole parole si compongono, così appunto la *sintesi* precede l'*analisi*. Ciò è tanto vero nel discorso meramente intellettuale, quanto nel discorso vocale. Si può dunque dire che le lingue sieno fedeli rappresentatrici de' pensieri (come in gran parte ne son l'aiuto), e che perciò non sieno meramente metodi analitici; ma bensì « metodi sintetico-analitici ». Tale denominazione abbraccia tutto, ed evita il parziale e il sistematico.

§ 2.

DIMOSTRAZIONE II,

dall'assurdo.

460. Ora poniamo, che nell'atto della sensazione, o immediatamente appresso a quella, fosse il punto nel quale l'idea dell'essere cadesse nella nostra mente; e che d'un'idea comparsale così improvvisa la mente usasse a percepire l'esistenza de' corpi, applicandola alla forza corporea che si sente nelle sensazioni.

Primieramente, sarebbe un prodigio: il comparire nell'interno della nostra mente un'idea, che non ha che fare colle sensazioni, è una creazione, o certo è un avvenimento interamente isolato, che non si rannoda a nulla, che non ha nessuna analogia col solito operare della natura. Tanto basterebbe ad escludere una somigliante ipotesi, non essendo necessaria, giacchè ci ha un mezzo assai più facile, e assai meno meraviglioso, a spiegare l'origine delle nostre idee.

461. Ma di più, quest'idea dell'essere, che si crea istantaneamente nell'anima nostra, non può avere che una di queste due cagioni: o un ente fuori di noi (Dio), che all'occasione delle sensazioni la produce; o la natura dell'anima stessa, che per una legge fisica e necessaria la mandi fuori di sè, e di sè la crei.

La prima di queste ipotesi reincide nel sistema degli Arabi, rifiutato più sopra; la seconda si riduce al kantismo.

In fatti, gli Arabi dicevano che l'intelletto agente di Aristotele era separato da noi, era Dio. Ora l'intelletto agente di Aristotele, quella potenza mediante la quale vengono prodotte in noi le idee delle cose, non è che quella che ci rappresenta l'essere: dicendo dunque che ciò che ci fa veder l'ente ne' sensibili (cioè l'intelletto agente) sia Dio, viensi a dire che Iddio sia quegli che ci fa apparire, all'occasione de' fantasmi sensibili, l'ente innanzi al veder della mente.

Medesimamente, sebbene al Kant sia sfuggita la considerazione dell'essere in universale, essendosi occupato più tosto

dell'ente già vestito di alcune forme; tuttavia la tendenza della sua filosofia è tutta volta a far riuscir fuori dall'intimo fondo dello spirito nostro quanto percepiamo, e perciò anche l'ente, quasi direbbesi come esce la radice, il tronco, i rami, le frondi, i fiori, i frutti dal seme della pianta.

462. Il supporre cogli Arabi, che l'uomo non tenga in sè la facoltà di pensare compiuta, ma che Dio medesimo, con un atto dipendente dall'eventualità delle sensazioni, deva crear nella mente sua l'idea dell'essere, mediante la quale egli fa l'atto del pensiero; è una ipotesi così strana e così mal difesa, che non sembra dover poter rinvenire, massime nel nostro tempo, troppi seguitatori.

463. Ma sarà più vero il principio kantiano, che l'anima abbia in sè un'efficacia, per la quale, all'occasione della sensazione, tragga di se medesima l'idea dell'essere? Un fenomeno così singolare sarebbe una emanazione, o una creazione: l'una e l'altra inesplicabile, gratuita.

Ancora; se fosse un' emanazione, si supporrebbe l'idea dell'essere già trovarsi nel fondo dell'anima: e così sarebbe innata: non si tratterebbe che d'una specie di rivelazione, che l'anima farebbe a se stessa all'occasione della sensazione: l'anima non comincerebbe allora ad averla, ma quella occultamente preesisterebbe. Non voglio entrare nell'esame de' modi possibili di tale emanazione: dico 1° o non trattasi che di una idea preesistente, il che reincide nella vera sentenza: 2° o trattasi di una vera produzione che l'anima farebbe di quella idea; e una ipotesi sì fatta, non sostenuta da alcuna osservazione, ridonda di assurdi.

Se l'idea dell'essere è interamente diversa dalla sensazione, come può ella sorgere in noi all'occasione di questa?

Convien ricadere nel sistema dell'armonia prestabilita, o delle cause occasionali: sistemi che ricorrono ad un agente fuori della natura, cosa ripugnante alla kantiana filosofia.

Ma via, poniamo che, se la sensazione non può dare l'idea dell'essere, tuttavia possa dare tal moto al soggetto, che il rechi, secondo le leggi di sua natura, a vedere immediatamente

davanti a sè quest'idea. Di una tale operazione non ci direbbe dunque nulla la coscienza?

464. Più di tutto però, mostra la fallacia dell'ipotesi di che parliamo, la seguente riflessione.

Se l'idea dell'essere non preesiste nel soggetto, questo non può produrla di sè; chè egli non ha nulla che si rassomigli con essa. Il soggetto è particolare, come sono particolari i corpi, e le sensazioni che vengon da essi; e l'idea dell'essere è universale. Il soggetto è contingente, e l'idea dell'essere è necessaria. Il soggetto è reale, e l'idea è la forma opposta e contiene il possibile. Egli è finalmente *soggetto*, e l'idea è ancora l'opposto, poichè è l'*oggetto* (415-416).

465. Soffermiamoci in quest'ultima circostanza. *L'Io, soggetto,* vede l'idea dell'essere, *oggetto*: l'osservazione ci dà questo, e nulla più.

L'osservazione dunque, la quale non si può smentire, che cosa depone? Che la mente è conscia di *vedere,* e in nessun modo di *produrre* ciò che vede.

Quando noi produciamo qualche cosa, noi siamo conscii dello sforzo che facciamo in producendola; quando noi semplicemente vediamo, allora noi siamo conscii di non fare, e che l'oggetto rispetto al nostro occhio è affatto indipendente e per tal modo, che egli è messo a tiro dell'occhio non già dall'occhio stesso, ma da qualche cosa di distinto affatto dall'occhio. Così l'idea dell'essere ci sta davanti per vederla, e non per lavorarla e produrla: la sua essenza è così indipendente dal nostro spirito che la contempla, come una stella del firmamento dallo sguardo di chi la mira.

466. Finalmente non è difficile a dimostrare, coll'analisi accurata che abbiam fatto dell'idea di essere dove abbiam distinti i suoi sublimi caratteri (414-433), che ella è cotale, che la sua produzione supera le forze di qualunque essere finito, non che della mente umana. Ma parendomi bastare il detto, a conferma della proposizione propostami, riserbomi di tornare su quest'altra dimostrazione, più intrinseca e rigorosa, ad un altro luogo.

ARTICOLO V.

L'IDEA DELL'ESSERE È INNATA.

§ 1.

DIMOSTRAZIONE.

467. Questa proposizione segue alle precedenti. Poichè,

1° Se l'idea dell'essere è così necessaria, ch'entra essenzialmente nella formazione di tutte le nostre idee, sicchè noi non abbiamo la facoltà di pensare se non mediante il suo uso (410-411);

2° Se questa idea non si trova nelle sensazioni (414-439);

3° Se ella non si può cavare dalle sensazioni esterne o interne per la riflessione (438-447);

4° Se non è creata in noi da Dio all'atto della percezione (461-462);

5° Finalmente se è assurdo il dire che l'idea dell'ente emani da noi stessi (463-464);

Rimane che l'idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sicchè noi nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi (1).

---

(1) Si potrebbe dimandare, in che modo sia questa unione tra l'idea dell'essere e il nostro spirito. Sembra da alcuni luoghi di s. Tommaso, che questo grand'uomo opinasse per una unione simile a quella delle idee, che si giacciono nella nostra memoria, senz'essere attualmente presenti al nostro pensiero, e che formano ciò ch'egli chiama *scienza abituale (De Verit.* Q. X, A. VIII, IX). Allo stesso modo i principî innati di s. Tommaso speculativi e pratici sono *abitualmente* in noi inseriti *(habitus principiorum)*, e all'occasione poi delle sensazioni (*phantasmata*) tostamente dall'*intelletto agente* si traggono in atto, e quasi direi si rammemorano. Ma è da osservare, che il dottore d'Aquino, oltre queste nozioni innate in *abito*, e non in *atto*, mette un intelletto agente, che è veramente in *atto*, e che rende attualmente presente al pensiero col suo *lume* ogni cosa. Ora io reputo, che questo cotal *lume* dell'intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, e dal quale negli scrittori antichi non si trova, o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato il velo, sia pure l'*idea dell'essere;* e tale è indubitatamente

468. Questa dimostrazione per esclusione è irrepugnabile, dove sia dimostrato che l'enumerazione de' casi possibili è completa.

---

il sentimento di s. Bonaventura. Un luogo però di s. Tommaso a prima giunta potrebbe far dubitare, se questa foss'anche la mente sua, ovvero in ciò dal suo grande amico un poco si scompagnasse; ma parmi che si possano conciliare que' due insigni uomini, discretamente intendendo le parole dell'Aquinate. Il passo del quale io parlo è il seguente: « Similmente « hassi a dire (così egli) dell'acquisto della scienza, che succede in questo « modo. Preesistono in noi certi cotali semi delle scienze, cioè a dire le « prime concezioni dell'intelletto, le quali immantinente pel lume dell'intel- « letto agente si conoscono mediante le specie astratte da' fantasmi, o sieno « queste complesse, come gli assiomi, o sieno incomplesse, come il concetto « dell'ENTE (*ratio entis*), e dell'UNO, e somiglianti, cui l'intelletto tosto « apprende. Da questi principî universali poi tutti gli altri principî conse- « guono, siccome da cotali ragioni seminali » (*De Verit.* Q. XI, A, I). Ora ecco il dubbio che questo passo ingenera circa la mente dell'angelico Dottore. Egli mette il *concetto dell'ente* tra quelle cose che l'intelletto agente vede immediatamente, ma all'occasion de' fantasmi. Dunque egli non fa che l'ente sia ciò che forma, secondo la nostra conghiettura, lo stesso *intelletto agente*. L'interpretazione che io propongo, si è, che, secondo una tale maniera di parlare, altro è avere il *concetto dell'ente* (*ratio entis*), e altro è aver presente semplicemente l'*ente* senza più. Avere il concetto dell'ente, varrebbe intenderne la forza, cioè intendere com'egli sia suscettivo d'applicazione, e di produrre a noi da' suoi visceri diverse cognizioni. Anch'io dico, che noi non possiamo conoscere la forza, la fecondità, la virtù che ha l'idea dell'ente d'essere applicata, fino a tanto che, all'occasione delle sensazioni (fantasmi), di fatto l'applichiamo: allora quell'idea non istà più solitaria, scioperata; diventa operativa; allora miriamo in essa con attenzione e con intenzione nova, e vi scorgiamo la sua *nozione*, o intima natura (*ratio entis*). Comecchessia, necessaria cosa è ammettere aderente allo spirito nostro l'idea dell'essere o attualmente o abitualmente: chè da quest'idea io potrò bensì dedurre, ov'io l'abbia, tutti i principî speculativi e pratici, e potrò spiegar quindi il fatto dell'umana cognizione: ma, ov'io non l'abbia, conviene che o Iddio me la riveli, o io la crei a me stesso nell'atto delle sensazioni: due sistemi egualmente da rifiutarsi. Finalmente osservo, che s. Tommaso medesimo

Ora, che sia completa, vedesi in questo modo.

L'idea dell'essere in universale esiste: è il fatto da spiegare.

Se esiste, o ci fu data colla natura, o fu prodotta di poi: tra questi due termini non c'è mezzo.

Se fu prodotta di poi, non può esser prodotta che o da noi stessi, o da qualche cosa diversa da noi: nè pur qui c'è mezzo.

Escluso il primo; se fu prodotta da qualche cagione diversa da noi, questa cagione non può essere che o qualche cosa sensibile (l'azione de' corpi), o qualche cosa d'insensibile (un ente intelligente diverso da noi, Iddio, ecc.). Nè pur qui ci ha mezzo.

Ora questi due casi furono pure esclusi.

Dunque l'enumerazione de' casi fu completa, perchè ridotta a tale alternativa, che ricusa sempre come assurdo un termine medio. Se dunque tutti i casi ne' quali l'idea dell'essere si può pensare esserci data posteriormente alla nostra esistenza, sono impossibili; rimane che l'idea dell'essere sia innata, ossia improdotta: ciò che si doveva dimostrare.

---

adopera quell'espressioni che io pure adopero, e quindi vere le riconosco; come, che il lume dell'intelletto agente *formaliter inhaeret intellectui* (S. I, LXXIX, IV); e parlando della cognizione abituale che ha l'anima di se stessa, dice, che *ipsa ejus essentia intellectui nostro est præsens*, e che *anima per essentiam suam se videt* (*De Verit.* Q. X, art. VIII), ecc. quantunque questo vedere non sia per s. Tommaso cognizione *attuale*, ma *abituale*. Che se pur io potessi qui stabilire una verità che troppe parole esigerebbe a rendere ai più manifesta, ma che a chi ebbe lungo uso di osservare e riflettere sopra se stesso dee sembrare manifestissima, cioè « che ogni atto dello spirito nostro è essenzialmente incognito a se stesso »; m'affido a credere, che quel duro o malagevole che altrui presenta la sentenza « aver noi un'attuale visione dell'essere indeterminato in ogni momento della nostra esistenza », ed anche in que' primi istanti de' quali nulla noi ricordiamo, svanirebbe interamente, e con una certa maraviglia bensì, ma pur tuttavia facilmente quella sentenza si accetterebbe, senza darsi sollecitudine di ricorrere ad una *abituale* od assopita cognizione. Ma poichè non molto rileva il modo di concepire l'unione dell'idea dell'essere con noi, purchè questa unione si riconosca, non aggiungo altre parole.

§ 2.

Perchè con difficoltà ci accorgiamo che l'idea dell'essere sia a noi di continuo presente.

469. Chi non è abituato a riflettere gran fatto sopra di sè, move qui la solita obbiezione: « come noi possiamo avere la intuizione di questa idea dell'essere, senza che ce ne accorgiamo, lo sappiamo, e lo possiamo annunziare? »

È la perpetua obbiezione sciolta dal Leibnizio, all'occasione del libro del Locke, al quale quell'obbiezione era l'Achille degli argomenti contro le idee innate; e ne parlammo nel capitolo sul sistema leibniziano (288-292).

Aggiungerò tuttavia alcune riflessioni.

Chi fa la sopra esposta obbiezione, osservi primieramente, se mentre egli ragiona d'una cosa qualunque, ed è tutto occupato in essa, soglia riflettere e attualmente accorgersi d'avere tutte l'altre cognizioni da lui nel corso di sua vita acquistate, che pure riposano nella sua memoria. Mi risponderà, credo, che mentre pensa una cosa, non può pensare un'altra; che mentre parla di un argomento, non può badare a tanti altri. Or bene, nella sua mente però stanno cose e argomenti di ragionare diversi, siccome in un ripostiglio chiuso, da trar fuori a suo tempo. Questo è un fatto: consideri dunque queste due parti del medesimo fatto:

1° Possono essere nella mente più idee, alle quali attualmente non badiamo, delle quali non abbiamo attuale coscienza, come s'elle pur non ci fossero.

2° Acciocchè noi badiamo ad una idea diversa da quella che forma il subietto del nostro attuale ragionamento, richiedesi un atto della nostra attività, col quale noi trasferiamo l'attenzione del nostro spirito da ciò a cui pensavamo a ciò a cui non pensavamo, e che tuttavia nella mente nostra serbavasi, sebbene quasi vi stesse negletto e inosservato dall'attual nostro pensiero.

E qui non è necessario che io mi fermi a investigare come ciò sia possibile; mentre l'osservazione ci dice che così è: il che

basta al mio intendimento. Nè pure è necessario che io cerchi ora, quale sia lo stato di una scienza o di una idea che giace inerte e non attualmente attesa nella memoria: cosa superflua all'uopo presente: l'osservazione più ovvia dimostra i due punti sopra toccati: ecco il tutto per me.

Se dunque fa bisogno un nuovo atto d'attenzione sulle nostre idee, affinchè noi ci formiamo la coscienza di esse e le possiamo annunziare; consegue, che fino a che la nostra attenzione non sia stimolata da qualche cosa a moversi e recarsi su questa o su quella idea, questa o quella idea dovrà giacersi nel nostro spirito inosservata, senza che noi siamo di lei punto nè poco accorti.

Non è dunque assurdo nè strano che anche l'*idea dell'essere* si giaccia ne' primi istanti di nostra esistenza nell'anima senza nostra osservazione a tal che noi non possiamo annunziarla: che anzi ciò deve necessariamente avvenire; poichè che cosa osserviamo noi di tutte le cose che sono in noi, quando nasciamo? Anche l'idea dell'essere dunque resta inosservata fino al tempo, in cui la riflessione dell'uomo riceva degli eccitamenti; e questa, eccitata e scossa, si converta a quell'idea, e così la trovi e la contempli; e finalmente, sufficientemente distinta, l'annunzi e appalesi, e ragioni di lei con ogni sicurezza.

470. E questo è veramente ciò che avviene.

Ne' primi momenti di nostra esistenza, il nostro spirito nulla ha che lo ecciti e diriga a riflettere sopra se stesso; egli non ha interesse di ciò, nè stimolo che a tornar dentro di sè il conduca. Anzi tutto quello che l'affetta e tocca d'intorno, non fa che trarlo di sè, e fargli adoperare la sua attenzione fuori, sopra i sensibili. I suoi organi sono percossi da tutte parti da impressioni innumerevoli, nuove per lui: i suoi occhi sono lusingati e incantati dai raggi della luce; il suo palato e gli stimoli del suo stomaco lo sospingono al dolce alimento del seno materno: nulla egli cura dello spirito suo: quanto egli è lungi ancora dal sapere egli stesso che pensier s'abbia, e quale sia la sua parte migliore! non comincia sì presto a filosofare, ed a

viaggiare le profondità del suo cuore e del suo intelletto; ignora pure tante cose del suo corpo; sebbene egli s'abbia l'intelletto e il cuore, come altresì il corpo.

Ma quando il bambino si fa uomo, e qualche cagione lo porta a meditare se medesimo, allora il filosofare incomincia, chè il filosofare è un ritorno a sè. E basta osservare la fatica di colui che filosofa, volendo discoprire quello che passa in sè per accertarsi del fatto che io cerco qui di additare, del fatto cioè, che nell'animo nostro e nel nostro intelletto passano inosservati degli affetti e delle idee, e quelli e queste esistono, sebbene l'uomo non le noti in se stesso, e non le annunzi altrui.

Di vero, affinchè noi ci accorgiamo d'una idea che esiste nella nostra mente, non solo fa bisogno che la nostra attenzione si rechi su di quella, e la noti; ma di più uopo è, che ci abbia un qualche bisogno, una qualche curiosità: e anche stimolata così, nè incontanente, nè senza fatica, nè sempre, riesce a trovare e fermare quelle idee ch'ella cerca, eziandiochè pur nella mente si stieno. Se noi avessimo ognor presente alla nostra attenzione tutto che nella mente nostra si trova e accade nel nostro spirito, lo studio della filosofia dell'uomo sarebbe inutile: ciascuno troverebbesi da sè filosofo, o meglio, egli saprebbe tutto che riguarda lo spirito senza tante meditazioni e osservazioni filosofiche, quante pure si richiedono acciocchè noi discopriamo e sappiamo accuratamente distinguere quello che è in noi: molto meno avverrebbe che un filosofo sapesse men d'un altro; che uno rettificasse le osservazioni d'un altro; che fosse chi affermasse di vedere nello spirito quello che non c'è, e chi non giungesse a vedere quello che c'è. Insomma, per singolare che sembri il fatto, non è manco irrepugnabile, e fermato da troppe e sicure osservazioni, che altro è esistere un'idea nella mente nostra, ed altro è l'avvertirla, l'averne attuale coscienza, il poter dire d'averla a noi stessi ed altrui.

Onde, nulla di ciò ci rimove dal mettere innata l'idea dell'essere; rimanendo certo, che nei primi momenti di nostra esistenza, e molto di poi, noi non siamo atti ad osservarla in

noi, 1° perchè alla nostra attenzione manca una ragione o stimolo di concentrarsi dentro lo spirito anzichè divagar fuori, e fissarsi in ciò che in esso avviene quando tutto la tira all'esterno; 2° perchè anche quando la nostra attenzione, o mossa da curiosità, o da qualunque altro eccitamento nel giovine adulto si move a cercar ciò che è, e che avviene dentro lo spirito; anche allora, dico, non le è sì facile discoprire questa idea dell'essere puro; chè se la si vuole vedere immediatamente in sè, non c'è nulla che diriga a lei l'attenzione; e se la si vuol trovare nelle altre idee già acquistate, siccome sarebber quelle de' corpi, e cernire in esse l'essere puro dagli altri elementi, troppo difficile astrazione si convien fare; poichè l'idea dell'essere si trova per questa via coll'ultima di tutte le astrazioni; e però così ella non si ha, prima che non sieno divisi e rimossi dall'oggetto, su cui s'esercita l'astrazione, tutti gli accidenti, le forme, i modi di essere (408-411).

E affinchè lo spirito acquisti tanta abilità di astrarre, che valga a compire tutta la serie delle astrazioni, e arrivi all'ultima, colla quale discopre l'idea dell'essere, richiedesi per lo manco un lungo esercizio; il che può esser di pochi, e si acquista solo per lungo tempo (1). Per questo i più mostrano tanto di las-

---

(1) Queste osservazioni non sono sfuggite a Platone. Egli che s'era alzato tanto di sopra il comune degli uomini colla sua mente nobilissima, osserva di più (ed ebbe occasione di sperimentarlo egli) che a parlar delle cose che sono nello spirito umano a chi non è pervenuto a ravvisarle in sè, è un cercar risa, e grido di sognatore. Indi la dottrina *esoterica* o secreta sua, e degli antichi prima di lui, che a' pochi iniziati comunicavasi, perchè esposta alla moltitudine non fosse inutilmente schernita. L'idea dell'*essere*, la più pura di tutte, è altresì l'ultima e la più difficile ad osservarsi; e alcuni passi di Platone mi fanno pensare ch'egli la vedesse, ma l'adombrasse, siccome cosa difficile ai più, o la presentasse involta d'immagini e sfuggevolmente, dietro alla sentenza del poeta (Inf. XVI, 124), che

« Sempre a quel ver ch'ha faccia di menzogna,
« De' l'uom chiuder le labbra quant'ei puote;
« Però che senza colpa fa vergogna ».

sezza, e voglia di fermarsi in sulla via, che pur li condurrebbe alla scoperta di quell'idea riflessa, ove continuassero coraggiosi

---

Noi che volgiamo il discorso a un mondo cristiano, è ragione che presumiamo bene degli uomini, e che parliamo loro apertamente queste cose difficili. Ma affinchè quant'io dicevo di Platone non sia sfornito di prove, addurrò in mezzo qualche passo di questo valente a confermarlo. Platone paragona in più luoghi la mente all'occhio, che non vede se non mediante i raggi del sole. Ora che è per Platone questa luce che illumina la mente, della quale i sensi son privi? L'idea dell'essere, o, stando alla sua parola, dell'ente. E dico l'*idea dell'ente:* poichè sebbene questa luce, Platone la faccia venir da Dio (l'ENTE), tuttavia egli dice chiaro, che non è Dio stesso, nel VI della *Repubblica;* distinzione da' Platonici abusata. « Il sole veduto non è il sole », così egli. E segue a ragionare in questo modo:

« *Socrate.* Gli occhi, ove si volgano a quelle cose, i colori delle quali « sono illustrati e manifestati dal fulgore diurno, vedono; ma ove a quelle, « cui investono i notturni raggi, incaliginano e travedono, e sembran quasi « ciechi del tutto, come se il puro vedere in essi non fosse ».

« *Glauco.* Così accade ».

« *Socrate.* E ove sguardano alle cose illustrate dal sole, in que' medesimi « occhi appare essere il vedere ».

« *Glauco.* Così sta ».

« *Socrate.* Il medesimo dico io dello spirito. Quando egli s'applica a ciò « ove splende la verità e lo stesso ENTE (alle cose *intelligibili*), lo spirito « intende e conosce, e mostra avere intelletto. Ma ove vien tratto a ciò che « è meschiato di tenebre, che genera e si corrompe (così Platone caratte« rizza le cose *sensibili*), il suo sguardo si rintuzza, e ravvolge varie opi« nioni, e sembra privo di mente ». — Egli toglie poi, nel dialogo susseguente (il VII della Repubblica), a fare intendere con una immagine, quanto sia difficile agli uomini rilevarsi alla vista delle cose *intelligibili* e all'*ente*, togliendosi alle *sensibili.* Finge un antro profondo ma dirittissimo, nel quale una grande face lontana, ma in dirittura con esso, manda i suoi raggi, e ne illumina tutto il fondo. Laggiù abitano uomini, e vi son tenuti così legati, che non possono voltar mai le schiene e le teste a veder l'apertura e la face, ma devono guardar solo la parete opposta della spelonca. Intanto, in sulla bocca di essa spelonca vengono recati vasi, e statue d'uomini e d'animali, le quali ombreggiano nel lor passaggio la parete di contro; e gli uomini di

a batterla. Il Kant, uno di quelli che più si esercitò nell'astrarre, indugiò egli medesimo a mezzo il cammino, cioè nelle forme

colaggiù vedon l'ombre di tutti questi oggetti che passano dietro i loro dossi sull'imboccatura dell'antro. Non vedendo che l'ombre di quelle statue e vasi ed altri oggetti, quegl'infelici non crederebbero che altro esistesse se non ombre; e ove sentisser parlare, crederebber forse che l'ombre parlassero. Ma via, sieno slegati e condotti fuori. Al lume insolito, si lagnerebbero della novità e del bagliore; fino che dopo qualche tempo assuefatti, intenderebbero il pregio del novo loro stato, e della vista delle cose vere, o del lume; nè vorrebbero più tornar giù a sotterrarsi in quel carcere. Che se alcuno pur discendesse (il che far non potrebbe senza grave sua molestia, rientrando in quelle tenebre), e colaggiù « cominciasse a parlar di quell'ombre che tra- « passan sul muro, con quelli che da perpetui vincoli sono stretti, e dicesse « sua sentenza pur in quell'atto ch'egli si sente accecato, prima di riavvez- « zarsi a quel cupo (il che non può avvenir così in breve), non ecciterebbe « egli le loro risa? e non sarebbe dato a lui smacco da tutti, siccome a « quello che, asceso sopra, se n'è tornato giù con guasto il vedere? e non « direbbesi da tutti, non doversi giammai tentare di uscir sopra; e colui « che s'argomentasse di sciorre i legami, e condur sopra gli altri, scoperta « che fosse la trama, doversi immantinente uccidere? » Tale è la sorte di que' savi che aprono agli uomini delle verità che questi non possono ben intendere! Di che conchiude Platone, « Che se alcuno avrà senno, e si ram- « menterà, in due modi e per due cause avvenire negli occhi alterazione: « cioè quando dalla luce discendiamo all'ombra, e quando dalle tenebre alla « luce ritorniamo: per eguali maniere si accorgerà lo spirito umano poter « esser affetto, ov'egli lo scorga turbato, e al discernere più offuscato. E « perciò non riderà leggermente; ma cercherà bene prima, s'altri, venendo « d'una vita più luminósa, dalle tenebre nove si opprima: ovvero se sor- « gendo dalla somma sua ignoranza ad uno spettacolo luminoso, venga « meno pel soverchiante splendore. Ed egli approverà l'affezione di questo « secondo uomo, e riputerà dover esser beata la vita sua: di quel primo « avrà compassione. O se vorrà ridere, non irriderà tanto scioccamente questo, « ma sì colui che dal lume superno in giù ricadde ». E dopo tutto ciò, Platone conchiude con un passo al mio uopo notabilissimo, dicendo, che « come « non può l'occhio rivolgersi addietro dal buio al chiaro oggetto, se tutto « il corpo non si rivolge insieme con lui; così si deo con tutta la mente « nostra rivoltarsi dalla generazione (cioè dalle cose de' sensi) a ciò che si

dello spazio e del tempo, nelle dodici categorie, e suoi schemi; le quali cose non sono, come vedemmo (1), che determinazioni alquanto generali, e modi dell'idea dell'essere, che stava un po' più là di esse, come perfettamente immune da tutte determinazioni.

§ 3.

La teoria esposta fu conosciuta da' Padri della Chiesa.

471. Che dunque la teoria dell'essere sia stata conosciuta e messa in vista assai tardi, nasce dalla natura della cosa.

Sebbene noi usiamo quell'idea in tutti i nostri pensieri, tuttavia non vi badiamo punto: e ci riesce oltremisura difficile il mettercela davanti netta e pura da ogni altro involucro, e di poi l'osservare la stretta relazione ch'ella si ha con tutte l'altre idee; le quali da lei e per lei cominciano ad essere; anzi in verità, come abbiamo toccato più sopra, e come risulta da un intimo esame della cosa, non sono che la stessa idea venuta in relazione colle passioni che noi soffriamo nei sensi nostri (interni ed esterni), e, generalmente, con alcune determinazioni più o meno larghe fino alle determinazioni più strette, che pe' corpi sono le sensibili qualità.

E tuttavia quest'idea prima e innata, questa forma delle altre idee che luce in tutte le menti, si rilevò già manifestamente

---

« dice l'ENTE, acciocchè si possa, speculando, trascendere fino a quello che « è luminosissimo ». L'*ente* dunque, secondo Platone, è la face che illumina l'altre cose.

Ora va, e paragona, se ti dà l'animo, la caverna di Platone col gabinetto oscuro del Locke, siccome fanno il Reid e lo Stewart! (*Élémens de la Philosophie, etc.* t. I, ch. I, sect. I). Il Locke introduce il gabinetto oscuro per ispiegare le idee, che confonde colle sensazioni: Platone introduce la caverna per far notare la differenza tra l'ombre e la realtà, le sensazioni e le idee: trovare il gabinetto del Locke una cosa colla caverna di Platone, è mettere insieme una testa viva con un ceppo di legno, per la ragione che anche questo è rotondo!

(1) Sez. IV, c. IV, art. II.

a' più nobili spiriti dell'antichità: particolarmente poi possiede da tanto tempo queste dottrine la cristiana società, e ne' libri de' suoi sapienti si contengono.

472. A provar poi ciò, valgami il solo passo seguente di un libro attribuito a s. Bonaventura, ove l'autore nota sì bene la distinzione tra il *vedere* che fa l'intelletto un'idea, e il *considerarla,* cioè rivolgere ad essa l'attenzione per modo d'accorgersi di vederla; ed applica questa distinzione appunto alla teoria dell'idea dell'essere, siccome a quella idea madre, di che noi usiamo a formarci tutte l'altre, e a cui tuttavia più tardi, e più difficilmente che alle altre badiamo.

« È mirabile (queste sono le sue parole) la cecità dell'intel-
« letto (1), che non *considera* quella cosa che è la prima che
« *vede*, e senza di che egli null'altro può conoscere. Ma siccome
« l'occhio, quando attende alle varie differenze de' colori, non
« vede il lume pel quale vede l'altre cose (2); o se lo vede,
« non lo avverte punto; così l'occhio della mente nostra, in-

---

(1) L'intelletto nostro ha bisogno di una riflessione sopra di sè, per accorgersi di ciò che vede: questo proviene dalla natura stessa limitata dell'intelletto umano. Il degradamento dell'uomo fece però, che il nostro spirito sia inerte, e tardo a ripiegarsi su di sè, ed incerto nelle sue riflessioni: a questo difetto conviene il titolo di *cecità*.

(2) Sponendo la dottrina d'Aristotele, io ho mostrato che il filosofo di Stagira era pervenuto a conoscere che l'intendimento umano, sebbene non portasse con sè nessuna *cognizione*, tuttavia dovea avere innato un *lume* che lo rendesse atto a illuminare le cose sensibili, e così *conoscerle*. Ora volendo tener la traccia de' pensieri di Aristotele, e sospingere innanzi quella progressione di ragionamenti, non restava che a spiegare in termini proprî, che cosa s'intendesse per quel misterioso *lume* innato. Io mi sono messo in questa ricerca, sul limine della quale Aristotele s'è fermato, e mi sono convinto, che altro esser non potesse quel lume, se non l'*idea dell'essere* in universale, dimostrando che questa idea è il vero lume della mente, e quella onde tutte le cose sensibili s'illuminano, cioè si percepiscono e si conoscono (262-275).

Ora questo stesso, già sei secoli sono, fu insegnato, e come cosa fuor di ogni dubbio presentato.

« teso agli enti particolari e universali (1), non vede l'ENTE
« stesso fuori d'ogni genere; benchè questo occorra alla mente
« prima di tutte l'altre cose, e per esso occorrano l'altre cose
« alla mente, tuttavia non lo avverte. Sicchè verissimamente ap-
« parisce, che come sta l'occhio della nottola alla luce, così
« sta l'occhio della mente nostra alle più manifeste cose di
« natura » (2).

---

(1) Gli *universali*, cioè i *generi* e le *specie*. L'essere all'incontro è l'idea *universalissima*; ed è eccellentemente detta *fuori di ogni genere*, perchè l'idea dell'essere non è fornita d'alcuna differenza nè d'alcuna determinazione di sorte, che la costituisca un qualche *genere* peculiare.

(2) *Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non* considerat *illud quod prius* videt, *et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit; sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, IPSUM ESSE EXTRA OMNE GENUS, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae.* Itiner. mentis in Deum, c. V.

PARTE SECONDA.

ORIGINE DI TUTTE LE IDEE IN GENERALE PER MEZZO DELL'IDEA DELL'ESSERE.

CAPITOLO I.

DATA L'IDEA DELL'ESSERE, L'ORIGINE DELL'ALTRE IDEE SI SPIEGA MEDIANTE L'ANALISI DE' LORO ELEMENTI.

ARTICOLO I.

NESSO DELLA DOTTRINA ESPOSTA COLLA SEGUENTE.

473. Movendo io dall'idea dell'essere non acquisita, ma data dalla natura, a spiegare l'origine delle idee acquisite, non ho formato già una vana ipotesi; ho provata fin qui l'esistenza di quell'idea che ora prendo a spiegazione delle altre (1).

Mi resta solo a mostrare, siccome tutte le idee da quell'una si derivano, sicchè, posta questa, tutte si spieghino senza più.

La quale derivazione appar vera, anche dall'osservar questo solo, che l'idea dell'essere è la più semplice di tutte, e che

---

(1) Il Newton osserva, che non si dee fare alcuna ipotesi per ispiegare i fatti, ov'ella non abbia queste due condizioni;

1° Che la cosa che si assume come cagione de' fatti, sia realmente esistente, e non essa stessa ipotetica;

2° Che sia *atta* a produrre que' fatti che si vogliono per essa spiegare.

La maniera ond'io spiego l'origine delle idee, non solo ha questi due caratteri, ma ne ha un terzo, pel quale ella esce dalla classe delle ipotesi, e passa in quella delle teorie, siccome a me sembra, bene assicurate.

Il terzo carattere sta in questo, che io non provo solo che l'idea dell'essere, della quale è stata dimostrata prima di tutto l'esistenza, è *atta* a generar di sè tutte l'altre idee; ma che le genera veramente: perchè tutto il *formale* delle idee bene analizzate si rinviene esser non altro che la stessa idea dell'essere. Dunque nel tempo che a tutte le idee assegno quest'idea come loro *causa* (formale), io dimostro ancora, che questa causa è un *fatto:* in tal modo la dottrina dell'origine delle idee può aspirare ad un posto tra le scienze rigorose.

non si può ammettere meno d'innato, di quello che poniam noi, ponendo innata la semplicissima idea dell'essere in universale (368 e segg.).

ARTICOLO II.

ANALISI DI TUTTE LE IDEE ACQUISITE.

474. Una diligente analisi delle nostre idee ci ha condotti a questo risultato:

1.° Tutte hanno essenzialmente in sè la concezione dell'essere, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi concepiamo prima di tutto l'*esistenza possibile* (408, 409), che costituisce la parte *a priori*, e la *forma* delle nostre cognizioni (304–309, 325–327).

2.° Se v'ha nell'idea qualche altra cosa oltre la concezione dell'essere, quest'altra cosa non è che un *modo dell'essere*: sicchè si può dir veramente, che qualunque idea non è mai altro, che o l'ente concepito senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato da' suoi modi; determinazione che forma la cognizione *a posteriori*, o la *materia* della cognizione.

ARTICOLO III.

CONSTANDO TUTTE LE IDEE ACQUISITE DI DUE ELEMENTI, FORMA E MATERIA, È NECESSARIA UNA DOPPIA CAUSA PER ISPIEGARLE.

475. Volendo dunque spiegare l'origine delle idee, si dovea rendere ragione di due cose: 1° della concezione dell'ente, 2° delle diverse determinazioni di cui l'ente è suscettivo.

ARTICOLO IV.

LA DOPPIA CAUSA DELLE IDEE ACQUISITE È L'IDEA DELL'ESSERE E LA SENSAZIONE.

476. Or avendo noi dimostrato che la concezione dell'*essere* è insita per natura nello spirito nostro, non ci resta più difficoltà alcuna (1), poichè le sue diverse determinazioni ci sono suggerite manifestamente dal *senso*.

---

(1) Parte I. — Udiamo anche su ciò s. Tommaso: *Remanet igitur*, così egli scrive, *ipsa anima intellectiva in potentia ad DETERMINATAS*

Togliamo un esempio: trattisi di spiegare come noi pensiamo un ente corporeo d'una data grandezza, forma, colore: sia una palla d'avorio.

Quand'io penso la palla d'avorio, penso due cose nella mia idea: 1° un qualche cosa che può *esistere*, perchè io non potrei mai pensare una palla d'avorio se non pensassi insieme l'esistenza possibile di un qualche cosa: 2° e che questo qualche cosa è di tal grandezza, di tal peso, sferico, levigato, bianco.

Ora, fermato che l'idea dell'esistenza possibile sta in me, che mi resta per ispiegare il modo ond'io pervengo a pensar quella palla?

Null'altro fuorchè questo, di mostrare quale sia la via onde io pervenga a determinare in me quell'ente possibile mediante i caratteri del peso, della forma, della grandezza, del colore ecc.

Ma tutto ciò mi è assai facile, essendo evidente, che tutte le predette determinazioni dell'ente vengono suggerite al mio spirito da' miei sensi esteriori che le percepiscono, e mi rimangano le memorie di esse percepite.

ARTICOLO V.

DOTTRINA DI S. TOMMASO SULLA CAUSA DELLE NOSTRE IDEE.

477. San Tommaso è molto lontano dal dichiarare il solo *senso* la cagione delle umane cognizioni.

Distingue anch'egli tra la cagion *materiale* e la cagion *formale* delle idee: ed al senso concede di essere la *materia della causa*, mentre riserba all'intelletto la qualità d'essere veramente la loro *causa formale*.

« Non può dirsi (tali sono le sue parole), che la cogni« zione sensibile sia la *totale causa* e perfetta della cognizione

similitudines rerum cognoscibilium a nobis (*quae sunt naturae rerum sensibilium*): *et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis PHANTASMATA*. Contra Gent. II, LXXVII.

Io soglio attribuire alle *sensazioni* il suggerirci le determinazioni delle cose presenti; alle *immagini* quelle delle cose non presenti: la parola *fantasmi*, nel senso di s. Tommaso, abbraccia le une e le altre.

« intellettuale, ma più tosto è in certo modo *materia della* « *causa* (1) ».

ARTICOLO VI.

VERA INTERPRETAZIONE DEL DETTO SCOLASTICO: « NIENTE È NELL'INTELLETTO, CHE PRIMA NON SIA STATO NEL SENSO ».

478. Se dunque il senso non somministra che un elemento delle cognizioni umane, secondo la dottrina dell'Aquinate (477), cioè la *materia*; mentre l'altro elemento, cioè la *forma*, non può esser messo che dall'intelletto; consegue, che il detto scolastico, « niente è nell'intelletto, che prima non sia stato nel senso », viene mal inteso da quelli che s'avvisano che con una tale sentenza si volesse dichiarare il senso l'unico fonte delle umane cognizioni, siccome fanno i moderni sensisti.

Il vero significato di quel celebre detto, siccome dovette essere inteso dai sommi uomini della Scuola, non potè esser che questo: « tutto ciò che c'è di *materiale* nelle umane cognizioni, vien suggerito dal senso (2) ».

---

(1) *Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est MATERIA CAUSÆ* (*S.* I, LXXXIV, IV). Il perchè nel sistema di s. Tommaso non è già il *senso* il principale agente nella formazione delle idee, questo non è che un agente secondario: ecco le parole stesse del Santo: *In receptione qua intellectus possibilis species rerum* (cioè le idee) *accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et SECUNDARIUM, intellectus vero agens ut agens PRINCIPALE ET PRIMUM* (*De Verit.* Q. X, art. VI, ad 7). E nel riconoscere una doppia cagione delle idee, col Dottore Aquinate conviene l'autore dell'*Itinerario della mente a Dio*, che così le due cause lucidamente distingue: *Non solum habet (memoria) ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suspiciendo et IN SE HABENDO simplices formas quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias.* Itin. mentis in Deum, III.

(2) E tuttavia questa parola *senso* qui riesce ancora incompleta, se con essa s'intenda solo il *senso esterno* (i cinque organi sensorî), e non si comprenda anche il *sentimento* interiore che ha l'anima di se stessa. In fatti come potremmo noi formarci le idee d'un essere intellettivo, e delle sue operazioni, se non ce le somministra il sentimento di noi medesimi? San Tommaso lo insegna espressamente nell'opera contro i Gentili (L. III, c. XLVI).

Io ho già spiegato che cosa intender si deva per questa frase « tutto ciò che c'è di materiale ».

Ho detto che in tutte le nostre idee si pensa 1° l'essere, e questo è ciò che c'è di *formale* nelle medesime, 2° ed un *modo determinato* di essere, ed è ciò che c'è di *materiale*.

Il significato dunque nel quale intender si deve il detto scolastico di che parliamo, viene ad essere il seguente: « l'intelletto non può pensare nessun *modo* determinato dell'ente, se non gli venga somministrato dal senso ».

479. Ora fino che noi pensiamo solo l'essere indeterminato, noi non pensiamo nulla che sussista, quindi niente di ciò che meriti il nome di *cosa reale:* per ciò ogni cognizione di cosa reale è somministrata da' sensi, chè la *sussistenza* è ciò che determina l'ente per forma, ch'egli meriti il nome di *cosa reale.*

CAPITOLO II.

ALTRO MODO DI SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE ACQUISITE: MEDIANTE LA FORMAZIONE DELLA RAGIONE UMANA.

ARTICOLO I.

L'IDEA DELL'ESSERE PRESENTE AL NOSTRO SPIRITO È CIÒ CHE FORMA L'INTELLETTO E LA RAGIONE UMANA.

480. Noi riceviamo la *materia* delle nostre cognizioni dalle sensazioni (476).

« Noi non potremmo conoscere, dic' egli, che le sostanze separate sieno « delle sostanze intellettuali, per dimostrazione nè per fede, se prima l'anima « nostra non conoscesse da se stessa che cosa sia l'ente intellettuale. Laonde « dobbiamo partire, come da un principio, dalla scienza dell'intelletto del- « l'anima nostra, per arrivare a ciò che conoscer possiamo delle sostanze « separate ». Secondo s. Tommaso dunque, i fonti che ci somministrano la *materia* delle cognizioni nostre in questa vita sono due, 1° i sensi esteriori, 2° e il sentimento interiore di noi stessi.

La sensazione e la riflessione per l'angelico Dottore non sono punto i fonti della cognizione stessa, come volle il Locke, ma unicamente i fonti di ciò che la cognizione nostra ha in sè di materiale: e la dottrina di s. Tommaso è derivata da s. Agostino (Ved. s. Tommaso, loc. cit.); sicchè ell'è pur dottrina antica, e assicurata da lunga e rispettabile tradizione.

La *materia* delle nostre cognizioni non è ancora cognizione. Essa diventa cognizione, quando si aggiunge la *forma*, cioè l'essere: o sia, che è il medesimo, quando il nostro spirito sensitivo ad un tempo ed intellettivo, considera ciò che sente col senso, in relazione coll'essere che vede coll'intelletto, e trova in ciò che sente, qualche cosa (un ente) che agisce sopra di lui.

481. Abbiamo definito l'*intelletto* la facoltà di veder l'essere indeterminato.

La *ragione* poi, abbiam definito la facoltà di ragionare, e però primieramente d'applicar l'essere alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un *modo* dalle sensazioni offerto, d'unire la *forma* alla *materia* delle cognizioni.

Ora se l'*essere* è l'oggetto essenziale dell'intelletto e della ragione, dunque queste facoltà (intelletto e ragione) non esistono in noi, se non perchè v'ha in noi la vista permamente dell'essere.

482. È dunque l'*essere* che trae, come oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama *intelletto*, e che lo rende idoneo a vedere poi quest'essere in relazione co' modi particolari dalle sensazioni somministrati, idoneità che si chiama *ragione:* in una parola, l'idea dell'essere congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e la nostra *ragione*: è ciò che ci rende enti intelligenti, animali ragionevoli.

ARTICOLO II.

DOTTRINA DI S. TOMMASO E DI S. BONAVENTURA SULLA FORMAZIONE DELL'INTELLETTO E DELLA RAGIONE.

483. Le dottrine che s. Tommaso e s. Bonaventura derivarono dalla tradizione dell'antichità, mi sembrano consentanee a quelle che furono fin qui esposte.

San Tommaso, parmi, ha conosciuto chiaramente, che l'intelligenza non era che la potenza di veder l'essere: e questo è il medesimo che aver conosciuto siccome l'essere sia ciò che forma l'intelligenza.

Egli dice espressamente, che l'oggetto proprio dell'intelletto

è l'ente, o il vero comune: *objectum intellectus est ens, vel verum commune* (1).

Ora s. Tommaso insegna che l'oggetto è ciò che determina la facoltà: *l'ente* dunque doveva esser ciò che costituiva la facoltà intellettiva.

Ancora si osservi, che s. Tommaso non trascurò punto l'analisi delle idee; e fu quest'analisi che il condusse a conoscere, siccome la prima cosa che noi concepivamo in qualunque idea era *l'ente*, per modo ch'egli denomina l'ente il *primo intelligibile*.

484. E qui badisi all'argomento che io fo, tutto appoggiato sulle dottrine del grande dottore.

San Tommaso ci descrive la *forma* d'una cosa come quell'elemento, che si può colla mente nostra discernere in essa, pel quale nel primo momento la cosa è in atto (2).

Se dunque *l'ente* è la prima cosa che l'intelletto nostro intende in qualunque sua intellezione; convien dire, che innanzi che noi in una cosa vediam l'ente, nulla intendiamo: non è dunque essa ancora per noi intellezione. All'incontro, tosto che abbiamo in checchessia inteso l'ente, l'intellezione è in atto: perchè già qualche cosa vi abbiamo inteso: l'ente dunque è la forma della cognizione intellettiva, perchè è ciò che fino dal primo suo istante la mette in atto, che è quanto dire la fa esistere.

Ora se l'intelletto è la facoltà di metter la *forma* delle cognizioni, e se questa *forma* non può essere, secondo la dottrina del grand'uomo di cui parliamo, se non *l'ente*, la prima cosa che vede l'intelletto, la prima cosa che il fa essere in atto, forz'è dire che è l'idea dell'ente quella che *forma* l'umana intelligenza (3).

---

(1) *S.* I, LV, I. — Egli dice *l'ente*, noi diciamo *l'essere*. Non crediamo necessario fermarci qui a indicare che differenza corra tra quelle due parole, bastandoci d'osservare che gli antichi usavano spesso l'una per l'altra.

(2) La definizione scolastica della forma è questa: *Quod in unaquaque re primo agit*.

(3) Aristotele chiama l'intelletto *species specierum*. I commentatori solleciti di allontanare dalla mente de' lettori d'Aristotele ogni sospetto di cose

485. L'autore dell'*Itinerario* era pervenuto al medesimo verò. E perciò egli insegna, che « l'*essere* è ciò che cade a prima « giunta nella mente, e quell'essere che è puro atto » (1), sicchè rende in atto o sia informa la mente stessa.

E perchè l'essere nella mente è la verità, egli dice con sant'Agostino espressamente, che « la mente dalla verità è formata » (2).

ARTICOLO III.

COROLLARIO: TUTTE LE IDEE ACQUISITE PROCEDONO DALL'IDEA INNATA DELL'ESSERE.

486. Tutti i filosofi convengono in questo, che le idee appartengano alla facoltà di conoscere.

Ma la facoltà di conoscere riceve l'esistenza dall'unione dell'idea dell'essere col nostro spirito (470–485) (3).

---

innate, sono presti d'interpretare quella espressione aristotelica come detta di quell'intelletto che è *abito de' principî* ed acquisito. Certo, io non voglio entrare in una questione filologica con que' valenti interpreti. Bastami solo di osservare, che la denominazione di *specie di tutte le specie* sarebbe assai bene accomodata all'*idea dell'essere in universale*, che è quell'idea universalissima che rapresenta in sè al nostro spirito tutte le altre.

(1) *ESSE igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus*: e la ragione che addotto n'avea, era il fatto della cosa maifesto: *Si non ens*, diceva, *non potest intelligi nisi per ENS* (*Itin. mentis etc.*, c. V).

(2) *Cum ipsa mens nostra IMMEDIATE AB IPSA VERITATE FORMETUR* etc. (*Itin. ment.* etc., c. V). E questa dottrina è dalla cristiana antichità quasi a verbo ripetuta. Sant'Agostino scrive appunto della mente umana, che, *nulla substantia interposita, ab IPSA FORMATUR VERITATE* (Ved. il L. delle 83 Questioni, Q. LXI). Mostrerò via più chiaramente, nella Sez. VI, che l'*idea dell'essere in universale* è appunto ciò che gli uomini tutti chiamano *verità*, dalla congiunzione colla quale vien creata l'umana intelligenza.

(3) La maniera onde l'idea dell'essere in universale aderisce al nostro spirito, riceverà luce da ciò che sono per dire più avanti, ai §§ 534 e 535.

Dunque l'idea dell'essere, che è il principio della facoltà di conoscere, è altresì il principio di tutte le idee che può acquistare la detta facoltà: il che si doveva dimostrare.

CAPITOLO III.

TERZO MODO DI SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE ACQUISITE IN GENERALE: MEDIANTE LE POTENZE CHE LE PRODUCONO.

ARTICOLO I.

LA RIFLESSIONE.

487. Ho già distinta la *riflessione*, che può essere atta a produrci delle idee, da quell'istinto sensitivo che anche nell'animale irragionevole si trova, pel quale egli assetta la sua potenza di sentire alle sensazioni, e trae là, dove la sensazione è piacevole ed in quella, per goderlasi pienamente, s'accoglie e s'addentra (448-450).

La *riflessione*, che può esser atta a produrre in noi delle idee, è una funzione della *ragione*.

La differenza tra la semplice *percezione* (1) e la *riflessione* è questa.

La *percezione* è limitata all'*oggetto percepito*; non va fuori di esso: io, in quanto *percepisco* una cosa, non so nulla di ciò che sta fuori di quell'una cosa che percepisco. La *riflessione* all'incontro è un ripiegamento della mia attenzione sulle cose *percepite*: quindi essa non è limitata all'oggetto d'una singola percezione, ma può diffondersi sopra più percezioni insieme, e di più oggetti percepiti co' loro rapporti fare a sè un solo oggetto. La *riflessione* dunque rispetto alla *percezione* è generale, perchè ha per oggetto quante percezioni ella vuole; mentre la *percezione* rispetto alla sua *riflessione* corrispondente è *particolare*. La *riflessione* dunque si potrebbe chiamare una *percezione generale*, cioè una *percezione di più percezioni*. Laonde in quanto

---

(1) La *percezione*, secondo me, è di due generi, la *sensitiva* e l'*intellettiva*. Vedi le note al n. 453.

io *rifletto*, mi trovo collocato in una sfera più su che in quanto percepisco, e da questo punto, come da luogo eminente, osservo i sottoposti oggetti, contemplo le varie mie percezioni, le confronto tra loro, le unisco a mio grado, e disunisco, e ne fo que' varii aggiungimenti o naturali od anche mostruosi che più mi aggrada (1).

Quando io penso lo stato della mia mente, e passo a rassegna le idee che in essa sono; quando io dico a me stesso: « possiedo queste cognizioni »; quando io dispongo di queste mie cognizioni col ragionamento, le ordino, deduco le une dalle altre ecc.; allora è ch'io rifletto.

488. Se io mi affissassi in una sola delle mie idee, sarebbe egli questo un atto di *riflessione?*

Distinguo;

Ho io qualche *fine* dell'affissarmi in quell'idea, e mi vi affisso appunto perchè ho deliberato di conseguire quel fine? In tal caso questo affissamento è un atto di *riflessione*: ma si attenda, che il caso è contro l'ipotesi; chè l'ipotesi dice, « se io mi fisso in una sola idea ». Ora non è già più vero ch'io m'affisso in una sola idea, quand'io mi vi affisso per un fine; chè allora ho presente anche questo fine: ho dunque anche l'idea del fine; io considero quell'idea in cui mi affisso, non sola, ma in quanto è ordinata al fine: considero dunque quella idea, più un suo *rapporto* col fine che mi sono proposto.

All'incontro: mi fisso io in quell'idea senza ch'io il voglia? son tenuto in essa da un'azione piacevole ch'essa fa in me colla sua luce, a quello stesso modo come il diletto della sensazione rapisce e tiene a sè istintivamente l'attività mia di sentire? In tal caso questa mia affissazione non è *riflessione*, ma è puramente

---

(1) Tutta questa dottrina si può dire racchiusa nel seguente passo di s. Tommaso d'Aquino: *Intellectus enim UNICA VIRTUTE cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit* (percepisce), *et etiam ALIA MULTA; intellectus etiam quanto fuerit altior* (cioè quanto s'eleva ad una riflessione maggiore), *tanto ALIQUO UNO plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior* (la riflessione minore) *non pertingit nisi per multa*. C. Gent. I, XXXI.

attenzione diretta, che viene tratta in un atto più intenso, e tenutavi naturalmente: e questo *rinforzo* di attività conviene assai ben distinguerlo dalla *riflessione*.

« La *riflessione* dunque è un'*attenzione volontaria* data alle nostre concezioni », un'attenzione governata da un fine; ciò che suppone un ente intellettivo, atto a conoscere il fine, acciocch'egli il possa a sè proporre (73-74).

489. Colla *riflessione* dunque si formano le *idee di relazione*, si raggruppano le idee (sintesi), o si dividono (analisi).

E quando io adopero la *riflessione* per analizzare un'idea, e separare ciò che è *comune* in essa da ciò che è *proprio*, allora formo quella operazione che si chiama *astrazione*.

Tutte queste sono funzioni della riflessione.

ARTICOLO II.

LA UNIVERSALIZZAZIONE E L'ASTRAZIONE.

490. L'*astrazione* si dee dividere dall'*universalizzazione*; e l'averla confusa fu cagione di molti errori.

Coll'*astrazione* si toglie via qualche cosa alla cognizione (p. e. le note proprie); coll'*universalizzazione* si aggiunge (1),

(1) Parmi la dottrina di s. Tommaso a questa consentanea. Ma conviene ben intendere la sua maniera di parlare. — San Tommaso insegna, 1° che i *fantasmi* sensibili non sono che similitudini delle cose; 2° che l'intelletto percepisce le cose stesse nella loro essenza: *quidditas rei est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, v). Se dunque l'intelletto non trova ne' fantasmi che delle *similitudini* delle cose, e s'egli tuttavia percepisce non le *similitudini* ma le *cose* stesse, secondo s. Tommaso, come può egli far ciò, se non supplendo egli da sè le *cose*, gli enti? L'intelletto dunque pone l'ente; quando il senso non pone, secondo l'Angelico, che la similitudine dell'ente. Leggasi attentamente il brano seguente del santo Dottore, e poi dicasi, se l'interpretazione che io gli do non sia vera. « Conciossiachè i fantasmi sieno « SIMILITUDINI degl'individui, — non hanno quel modo di essere che ha « l'intelletto umano, — e perciò essi non possono imprimere per lor virtù « nulla nell'intelletto possibile ». I fantasmi dunque soli non possono comunicar di sè nulla all'intelletto. Com'è dunque ch'essi diventano atti a ciò

s'amplifica, in una parola si universalizza: sottrarre ed aggiungere sono operazioni contrarie.

---

fare? Prosegue s. Tommaso così: « Ma PER VIRTU' DELL'INTELLETTO « AGENTE risulta una cotal similitudine nell'intelletto possibile dal rivol- « gersi che fa l'intelletto agente sopra i fantasmi (*ex conversione intellectus* « *agentis supra phantasmata*), la qual similitudine è rappresentativa DI « QUELLE COSE, DELLE QUALI ESSI SONO FANTASMI, solo quanto « alla natura della specie ». La *specie* (idea) dunque che produce l'intelletto agente non rappresenta già i fantasmi, similitudini o sia effetti delle cose; rappresenta le *cose stesse*. Se dunque le *cose stesse* ne' fantasmi non sono, onde l'intelletto agente all'occasione de' fantasmi forma le idee pure delle stesse cose? per virtù sua, (*virtute intellectus)*, pel lume innato, in una parola perch'egli vede l'ente (la natura della cosa) ivi dove sono i fantasmi, e così vede la cosa. Che dunque significa quella frase, « il rivolgersi dell'intelletto sopra i fantasmi », *converti supra phantasmata?* Non può significar altro se non aggiungere a' *fantasmi*, che lo spirito umano riceve, l'ente. L'uomo ha le sensazioni: conscio di queste, egli tosto dice a se stesso, qui ci ha un ente che mi ha prodotto queste passioni: ecco l'uomo rivolto a' fantasmi, e formata con ciò la similitudine, la *specie*, non de' fantasmi, ma pur dell'ente che ha prodotto i fantasmi. Una osservazione si opporrà, cioè, che si dice da s. Tommaso, esser l'intelletto agente, e non lo spirito dell'uomo quello che si converte a' fantasmi. Rispondo, che questa maniera di dire trae l'origine da ciò, che è l'intelletto agente quello che somministra l'*essere* e per esso quindi si fanno le *specie* delle cose; ma più esattamente questa operazione si dee attribuire all'uomo medésimo. San Tommaso, a cui la proprietà del parlare fu sempre carissima, ne avverte di ciò espressamente dicendo, che « propriamente parlando l'intendere non è dell'intelletto, ma dell'anima per l'intelletto »: *intelligere proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum (De Verit* Q. X, IX, ad 3 *in contrar.)*: e generalmente vale questa bella osservazione per tutte le operazioni che fanno le diverse potenze dell'anima. Il perchè sarà meglio il dire, che lo spirito nostro è quello che si converte a' fantasmi che sente in sè, e vede là ov' essi sono, un *ente* (somministrato dall'intelletto agente), e così si forma la *specie* o idea della cosa; il che è il primo passo della *ragione*, la sintesi primitiva. Ora avvertasi, che questo convertirsi a' fantasmi dell' intelletto agente, equivale all'altra frase di s. Tommaso, *illuminare phantasmata*, il

491. Che cosa si aggiunge colla *universalizzazione?* L'universalità (*intentio universalitatis*, per dirlo colla frase scolastica): e l'universalità non è (l'ho mostrato) che la *possibilità* della cosa (418, 419). Succintamente ecco descritta l'universalizzazione. Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente, causa della sensazione (*percezione intellettiva*): considero quest'ente, come possibile, ed eccolo universalizzato (*idea pura*).

Sia quest'ente un uccello, un colombo. Coll'avere universalizzato un colombo che cadde sotto i miei sensi, ho io levato nulla dalla mia rappresentazione di quel colombo? Nulla: io posso averne anche l'immagine corporea viva e presente, l'argento delle penne, il cangiante del collo, gli occhi, i piedi, le forme, i movimenti, e tuttavia posso avere unito a tutto questo il pensiero della possibilità d'altri colombi reali, che a quella rappresentazione a capello rispondano: in tal caso quella mia rappresentazione è già universale, sebbene sia rimasta così intera com'era prima ch'io la universalizzassi, e fornita non solo delle note essenziali de' colombi, ma ancora di tutte le note accidentali, la sola realità omessa.

492. All'incontro, ov'io dalla rappresentazione del mio colombo traessi fuori il colore, le forme, i moti particolari, tutti insomma gli accidenti, e ponessi per oggetto del mio pensiero solamente ciò che forma l'essenziale del genere de' colombi, in tal caso io avrei fatto di più un'*astrazione*; chè la mia rappre-

che viene a dire, sparger sopra di essi il *lume* dell'intelletto agente, che è appunto l'*essere*. Ma questa maniera la dichiareremo via meglio nella nota 2, del numero 495. Intanto qui odasi come s. Tommaso all'uopo nostro conchiuda il luogo sopraccitato: « E per tal modo dicesi *astrarre* da' fantasmi la specie « intelligibile, non perchè qualche forma che fu prima ne' fantasmi si formi « poscia la stessa numericamente nell'intelletto possibile, a quel modo che « pigliasi un corpo da un luogo e trasportasi in altro (*S.* I, LXXXV, I, « ad 3) ». Da' fantasmi dunque non si trasporta nulla, secondo s. Tommaso, nell'intelletto, ma solo all'occasione de' fantasmi l'intelletto forma in sè le *specie*, cioè vede gli *enti* da cui i fantasmi vengono prodotti, pel lume dell'*essere* ch'egli possiede.

sentazione di quell'uccello non mi rimarrebbe già più intatta e perfetta come prima, ma d'una parte mancante: io non potrei aver più l'immagine del colombo, ma solo un pensiero puro, astratto.

493. Ritenendo questa distinzione tra l'*universalizzare* e l'*astrarre*, si può dire che tutte le idee sono *universali*, ma non, che tutte le idee sono *astratte*: sì fatta denominazione giova conservarla per avere de' termini precisi, pe' quali si distinguano in fra loro quelle idee che per la loro affinità facilmente confondere si possono.

OSSERVAZIONE I.

Perchè la facoltà di astrarre *sia stata confusa colla facoltà* d'universalizzare.

494. La ragione di tal confusione fu questa. In ogni *universalizzazione* avvi un cotale stato di nostra mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che somiglia all'*astrazione*.

495. Parmi tuttavia più conveniente il non adoperare questo nome di *astrazione* in un tal senso: chè noi coll'operazione dell'universalizzare non togliamo cosa alcuna dalla stessa rappresentazione: il che gioverà ch'io chiarisca più largamente.

Il lettore avrà già fermata la differenza tra l'*idea* di una cosa, e il *giudizio* della sua sussistenza (402-407): io posso avere l'idea completa d'una cosa, e non giudicar ch'ella sussista.

Ma quando io giudico una cosa sussistente, allora ho contemporaneamente l'*idea* della cosa, e il *giudizio* della sua sussistenza.

L'*idea* della cosa accompagnata da quel *giudizio* è ciò che io chiamo *percezione intellettuale* della cosa (417) (1).

---

(1) Non isfuggì al gran s. Tommaso la distinzione tra queste due operazioni della mente, *idea*, e *giudizio*. Nel passo seguente, ov' egli lo distingue, chiama *cognizione* ciò che io nomino *percezione*, e *apprensione* ciò che io chiamo *idea*: *Ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet APPREHENSIONEM, et JUDICIUM de re apprehensa* (*De Veritate* Quæst. X,

La *percezione intellettuale* dunque racchiude bensì l'*idea* di una cosa, ma ad un tempo la determina e fissa ad un individuo attualmente sentito: quell'idea applicata a quel sentito è ciò che lo *illustra* (1), ciò che fa percepire in esso un ente, che poi dicesi corpo.

---

art. VIII). E tali passi dell'Aquinate e d'altri, io reco assai di buon grado, ov'io possa, acciocchè apparisca, che nell'opera presente a me non incontra bene spesso di far altro, che di tradurre nella lingua moderna le dottrine dell'antichità. Per altro il *giudizio* di cui parla s. Tommaso non è solo delle cose sussistenti, ma di qualsiasi cosa che dopo percepita si affermi esser tale. Questa estensione di significato ha pure il *verbo* della mente; e la ragione di ciò si è, che ogni cosa che si afferma, si considera come un *ente*, per la legge a cui noi vedemmo esser la mente soggetta.

(1) San Tommaso ha queste frasi, *illustrari phantasmata*, *abstrahere phantasmata*, colle quali indica spesso due operazioni dell'*intelletto agente* (*S.* I, LXXIX, IV, e LXXXV, I, ad 4). Ora che significa in senso proprio l'espressione metaforica *illustrari phantasmata?* Credo di non errare pigliandola, come ho accennato, per ciò che corrisponde alla *universalizzazione*, che è l'operazione colla quale all'occasione de' fantasmi si formano le idee, e si intendono i sensibili. Certo è, che l'aggiunta che fa la nostra intelligenza al sentito dell'idea dell'essere, con che esso diviene ente, si può chiamare molto ragionevolmente *illustrarlo;* perchè è solo per questa giunta che si fa intelligibile, che è quanto dire, lucido all'intelletto. Tuttavia alcuni passi de' filosofi aristotelici farebbero dubitare di ciò, e tirerebbero a dire, che non aggiungessero sempre un senso preciso e netto a quelle due maniere di dire, che anzi si adoperasse sovente la parola *astrarre* per significare la *universalizzazione* delle idee. Ove però si consideri sottilmente la loro dottrina, parmi che si possano ridurre que' passi a buon senso. Ecco a ragione d'esempio, come s. Tommaso descrive le due operazioni dell'*illustrare*, e dell'*astrarre*: « I fantasmi, egli dice, e s'*illuminano* dall'intelletto agente, « e di novo da essi per virtù dell'intelletto agente s'*astraggono* le specie in- « telligibili. Dico si *illuminano*: perchè come la parte sensitiva per la con- « giunzione sua coll'intelletto acquista maggior virtù, così i fantasmi dalla « virtù dell'intelletto agente si rendono tali, che da loro si possano astrarre « le intenzioni intelligibili. *Astrae* poi l'intelletto agente le specie intelligibili « da' fantasmi, in quanto che noi possiamo, per virtù dell'intelletto agente,

Ora se noi pigliamo a considerar l'*idea* sola (uno degli elementi della *percezione*), essa è *universale*, e questa *universalità* esiste in essa anche considerata come elemento della *percezione*. Ma nella percezione quella *universalità* non s'attende, perchè si considera nel rapporto ch'ella ha col particolare percepito dal senso.

Perciò, ov'io stacchi l'*idea* dall'intera percezione per considerarla separatamente, sembra che io l'abbia astratta, perchè ho tolto via il suo legame col fantasma o col reale sentito, n'ho cacciata la *sussistenza* della cosa. Sembra, dicevo, che in questa operazione v'abbia una specie di astrazione, che si può specificare nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio.

Ma pure si osservi, che quand'io nella *percezione intellettuale* separo il giudizio sulla sussistenza, e ritengo solo così divisa l'idea, non cavo con ciò nulla da' visceri della idea stessa: le tolgo solo d'attorno ciò che non è suo, che le sta aderente

---

« mettere sotto la considerazione nostra le *nature* delle specie senza le con« dizioni individuali, secondo le similitudini delle quali s'informa l'intelletto possibile » (*S.* I, LXXXV, I, ad 4). Ora che può voler significare quell'espressione, che la parte sensitiva acquista maggior virtù (*efficitur virtuosior*) per la congiunzione sua coll'intelletto agente? che acquista quella virtù, per la quale si rendono atti i fantasmi a subire un'astrazione, e dar per questa le specie intelligibili delle cose, le idee? Egli sarà facile a saper che virtù sia questa, quando si sappia ond'avvenga che noi possiamo astrarre le *nature* specifiche delle cose (le idee). Ora parmi di aver già dimostrato chiaramente che ciò nasca in questo modo. Le sensazioni o immagini (*phantasmata*) vengono unite coll'*idea dell'essere* e col *giudizio* della sussistenza della cosa: quindi si fa la *percezione intellettuale* determinata agl'individui percepiti appunto mediante le sensazioni (*phantasmata*): ora è da questa percezione intellettiva che si può cavare le idee specifiche delle cose (colla doppia specie d'astrazione: colla prima si astrae il giudizio che si riferisce ai reali, colla seconda anche le *condizioni individuali*), e si hanno così le *idee* universali pure ed isolate. Sembra dunque evidente che i *fantasmi illustrati* di s. Tommaso corrispondano perfettamente a ciò che io chiamo *percezioni intellettive*.

senza entrare a formare la sua natura; chè la persuasione della sussistenza della cosa dall'idea rappresentatami non è l'idea, nè nulla che le appartenga. Laonde l'idea stessa non soffrì la menoma astrazione o mutazione in sè, e si rimase perfettamente quella che era prima, quand'era congiunta colla persuasione della sussistenza della cosa.

Non fu dunque adoperata in essa propriamente *astrazione;* e l'astrazione che v'ebbe, cadde tutta sulla *percezione intellettuale*, e non sull'*idea*, elemento di quella. Ove dunque vogliasi tenere il vocabolo di *astrazione* nel fatto nostro, convien dichiarare che l'idea s'è ottenuta per un'astrazione operata sulla percezione.

496. Di più: se l'idea è un elemento della percezione intellettiva, e su di questo non venne fatta alcuna astrazione, ma fu solamente considerato da sè, il che non muta la sua natura; forz'è dire, che, essendo il detto elemento universale quando si contempla diviso dalla percezione, universale era pure nella percezione, e che non si universalizzò già coll'astrarlo, ma l'universalizzazione fu operata prima di questa guisa d'astrazione, e propriamente coll'atto della percezione intellettuale (90-97).

497. Descrivendo dunque il processo di questa operazione detta impropriamente *astrazione*, che cade sulla *percezione* e non sull'*idea*, convien notare i seguenti tre passi:

1° *Sensazione* corporea, fantasma, percezione sensitiva.

2° *Unione* del sentito corporeo coll'idea dell'essere in universale, che avviene nell'unità di noi, soggetto pensante (percezione intellettiva).

Nella percezione intellettiva si fa dunque contemporaneamente, e con una operazione medesima, *a*) un *giudizio* della sussistenza, *b*) l'intuizione dell'ente particolare, *idea* della cosa.

3° *Astrazione* o divisione del *giudizio* dall'*idea*, colla quale divisione si ha l'idea sola e pura; la quale sebben era *universale* fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si considerava ancora legata coll'individuo sussistente; ma spacciata da somigliante vincolo, ora si vede sola, nella sua universalità.

498. L'*universalizzazione* dunque è la facoltà che produce propriamente le idee (1): mentre l'*astrazione* è una facoltà che muta loro forma e modo di essere.

OSSERVAZIONE II.

L'universalizzazione produce le specie, l'astrazione i generi.

499. Tutta l'antichità ha distinto due maniere di classificar le cose, i *generi* e le *specie*.

Un consenso sì universale fa credere, che queste due maniere di classificare non sieno arbitrarie, ed abbiano una verace distinzione tra loro nelle stesse facoltà dello spirito umano.

E così è: che, sottilmente considerando, si trova, che le *specie* e i *generi* rispondono alle due facoltà di *universalizzare* e di *astrarre*.

La facoltà di *universalizzare*, che è la facoltà di formare le *idee*, è la facoltà delle *specie* (quindi le *specie* si chiamano anche *idee* (2)): all'incontro per formare i *generi* fa bisogno altresì la facoltà d'*astrarre*.

OSSERVAZIONE III.

Dottrina di Platone circa i generi *e le* specie.

500. E questo vero ci sarà chiave ad aprire ed intendere una grave dottrina di Platone sulle *idee*.

---

(1) Merita che si osservi, come tutti i maggiori filosofi dell'antichità si sono accorti che il *conoscere* dell'uomo non è che un apprendere l'*universale*. Non solo Platone, ma Aristotele medesimo lo dice espressamente in tanti luoghi: basti il seguente della *Metafisica* (Lib. III, lez. IX): *Quatenus universale quid est, eatenus omnia cognoscimus*; sopra il qual passo s. Tommaso: *Sic igitur scientia de rebus singularibus non habetur nisi in quantum sciuntur universalia*. Convien dunque avere qualche universale in noi, acciocchè possiamo conoscere i singolari, ed è, si può dire, col consenso unanime dell'antichità, che io stabilisco la facoltà d'*universalizzare* come il fonte della conoscenza.

(2) *Specie*, nell'origine della parola, è *aspetto*, *cosa veduta*, *rappresentazione*, *idea*, ecc. Come dunque fu applicata a significare certe classi di cose? Appunto perchè ogni *idea*, essendo universale, è il fondamento di una classe.

Le *idee* che Platone pose come sostanze separate dalle cose e per sè sussistenti, furono le *specie* (si badi bene), non i *generi* (1).

(1) Certo è però, che Platone parla in molti luoghi dubbiosamente delle sue idee; ed egli sembra che le sue idee sieno astratti, cioè idee delle cose spoglie degli accidenti. Ma questa maniera di parlare (che ha però una cagione, la quale io darò più sotto) non fa disconoscere il fondo del suo pensiero. San Tommaso spiegando questo pensiero di Platone adopera parole che accennano l'interpretazione ch'io do a così fatta platonica sentenza, come là dove dice, che Platone fa che le specie sieno *sostanze delle cose singolari* (nella *Metaph.* di Arist. Lib. VII, lez. XVI). A ciascuna dunque delle singolari cose che abbiano qualche differenza tra loro (considerate però nella lor perfezione) corrisponde un'idea, un esemplare, dal quale l'autore della cosa la ritrasse e formò: e dal quale egli può sempre ritrarre e foggiare novi individui, purchè sieno riducibili al tipo unico loro comune. Questa interpretazione di Platone parmi che sia confermata da tutto ciò che dice Aristotele intorno al modo onde Platone venne a simil dottrina, nel libro VIII della *Metaph.*, lez. XVI. Anche una dichiarazione, che dà Platone circa le *specie* ed i *generi*, mi rende probabile il sentimento che io gli attribuisco. Platone dice, che quando qualche cosa di comune si predica di più enti, ma in modo che convenga prima ad uno che ad un altro (la frase antica dice *secundum prius et posterius*), allora quella cosa comune non può esser che esista per sè e separatamente dagli enti ai quali si attribuisce; e ciò s'avvera nel genere: ma che quella cosa comune esiste per sè fuori degli enti a' quali si attribuisce, s'ella si predica di più enti egualmente; e ciò s'avvera nella *specie*. Gl'individui dunque di una *specie*, secondo Platone, non devono aver differenze, nè gradi tra loro, ma esser uguali perfettamente, almeno in ciò che hanno di positivo. Platone dunque per le sue *specie*, io concludo, intendeva le *idee* non astratte, ma solamente *universali*, nelle quali entra bensì tutto quello che si percepisce in un individuo, ma non l'individuo reale, la materia, e più generalmente la *sussistenza*, che non entra mai nelle idee, come di sopra ho mostrato (401-403). Intese in questo modo le *specie* di Platone, mi sembra che svaniscano alcune obbiezioni che Aristotele fa alla sua dottrina. E a ragion d'esempio, là dove Aristotele dà mano a provare, contro Platone, che la *materia* dee entrare a formare la *specie* delle cose (*Metaph.* L. VIII), a me par di vedere un puro equivoco, una mala intelligenza. Certo, che quando io penso una cosa corporea, penso altresì la

Questo m'induce a pensare che il filosofo ateniese abbia intraveduta la distinzione fra le due operazioni dello spirito che accennammo, l'*universalizzare*, e l'*astrarre*.

Di vero, tra le *idee* platoniche erano i *tipi* delle cose singolari. Ora il tipo, secondo il quale l'artefice fa un'opera, dee essere intero in tutte sue parti (398–401), dee esser fornito non pure di ciò che è essenziale alla cosa, ma ancora di tutti quegli accidenti che ad essa si avvengono: che se gli accidenti posson variare, tuttavia egli è necessario alla cosa, ch'ella n'abbia alcuno di tutti quegli accidenti che a lei appartengono: sicchè ove l'artefice avesse solo l'idea d'una cosa astratta, e nulla più potesse concepirne, egli non varrebbe mai a mettere la cosa in essere, e produrla.

501. Ma questo non basterebbe tuttavia a ben intendere le *idee* di Platone, nè a formarsi un vero concetto della natura delle *specie:* ecco pertanto che cosa conviene oltracciò sapere.

Platone avea osservato che qualsivoglia ente di questo universo è suscettivo di maggiore, e minor perfezione.

Io posso dunque spingere, egli disse seco medesimo, col mio pensiero un ente qualunque fino alla sua compita ed ultima perfezione, o certo non è assurdo, che io, od altri fare il possa.

---

materia della quale la cosa dee esser composta, ma questa mia idea della materia non è la materia stessa: ora se per *ispecie* s'intende l'idea, nella *specie* non entra la *materia*. Quindi san Tommaso, per torre l'equivoco, e difendere in qualche modo il filosofo al suo tempo sì venerato, disse che la materia che entrava a formar parte della specie, non era già di questa materia che è il *proprio principio dell'individuo*, ma una *materia in generale* (il che viene a dire, l'*idea della materia*) « siccome entra nel concetto della « specie *uomo*, carni ed ossa, ma non queste carni e queste ossa, che sono « i principî di Socrate e di Platone » *(Contra Gent.* II, XCII). Per altro pare che anche Aristotele in altri luoghi vedesse, il principio della *specie* esser l'*universalizzazione* di un individuo (e già ancora il notai), e non l'*astrazione* come nel libro VIII della *Metafisica*, ove paragona la *specie* a' *numeri*, e dice, che ad ogni unità di che si accresce il numero, egli di tratto muta specie.

Havvi dunque un tal *concetto* d'ogni ente, nel quale esso viene rappresentato nello stato di tutta sua natural perfezione senza difetto alcuno.

Platone credeva, che di qualunque ente questo *concetto* assoluto e compito non potesse esser che *uno:* cioè che un ente non si potesse pensar fornito d'una sua ultima perfezione, se non in un modo solo: e questa specie d'*ottimismo* intellettuale pare, a dir vero, probabile. Ma, lasciando d'esaminar se sia vero, il che appartiene all'Ontologia, così rifletto:

Se un ente ha due modi di sua natural perfezione, egli ha due *concetti primitivi*, due tipi, due idee: e queste formano due *specie* di cose. Dunque torna vera, purchè s'intenda in questo senso, la sentenza, che l'individuo d'una specie non ha che un modo di sua natural perfezione: chè, se n'avesse due, egli costituirebbe due specie, o a due *specie* apparterrebbe.

Or dunque a questa *idea* dell'ente, che costituisce la sua ideal perfezione, si riducono quell'altre *idee* che rappresentano l'ente di qualche difetto accompagnato, le quali tutte sono quella medesima idea, detratta sola da lei alcuna cosa, il che la rende imperfetta.

502. Laonde, se nella mente d'un artefice fosse l'idea perfetta della cosa, con quella potrebbe eseguire un perfetto lavoro, e più facilmente ancora tutti i lavori imperfetti, che a quel primo, come cose imperfette alla perfetta, si riducono.

503. Di che si vede onde nasca la *specie* delle cose. La *specie* è costituita da quell'idea perfettissima, la quale, sebbene tutti gli accidenti della cosa contenga, come quella che essendo tipo di perfezione richiede anche questi e li determina, ricevendo, tra tutti, quelli che la perfezione sua esige; tuttavia ha infinito numero d'altre idee a sè soggette, cioè tutte quelle che rappresentano l'ente ne' suoi varî stati d'imperfezione; le quali però non formano una nova *specie*, chè non sono veramente altre *idee*, ma pur quella stessa idea perfettissima, meno qualche parte o pregio suo, il che toglie da lei qualche cosa, ma non la muta.

ARTICOLO III.

SINTESI DELLE IDEE.

504. Oltre le facoltà enumerate, noi abbiamo la potenza di dare la nostra attenzione a più idee contemporaneamente, riducendole ad unità mediante qualche relazione tra loro.

Questo è quanto dire che siamo atti a formarci delle *idee complesse.*

CAPITOLO IV.

QUARTO MODO DI SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE ACQUISITE IN GENERALE: MEDIANTE UNA CLASSIFICAZIONE SOMMARIA DELLE STESSE IDEE.

ARTICOLO I.

CLASSIFICAZIONE DELLE NOSTRE INTELLEZIONI.

505. *Intellezione* chiamo ogni atto della mente, che abbia a termine un'idea, o sola, o con altra cosa congiunta, o un suo modo.

506. Or ecco tutte le classi delle nostre intellezioni:

I. Classe, le *percezioni intellettive.*

II. Classe, le *idee* propriamente dette.

III. Classe, i *modi delle idee* (1).

La *percezione intellettiva* ho detto essere (491) il giudizio che fo d'una cosa sussistente, il quale genera in me la persuasione della *sussistenza* della cosa; e risulta dai due elementi, *giudizio* sulla sussistenza, e *idea* della cosa.

507. Gioverebbe distinguere i *modi delle idee* dalle *idee*, riserbando questo nome d'*idea*, siccome fece Platone (501) (2),

---

(1) Di tutte queste *intellezioni* c'è poi la *memoria*, se si hanno avute in passato, e l'*immaginazione*, se si foggiano all'esempio di altre da noi avute ecc. Ma di queste potenze non parliamo, per non render troppo complicato il discorso.

(2) Per confermare la spiegazione che io do delle idee di Platone, e dar qualche lume ad un punto importante della Storia filosofica antica, mi si permetta d'aggiungere un'osservazione. Si è disputato tanto da' moderni per

alla *specie completa*, dando quello di *modi d'idee* alle *astrazioni*, o ai *complessi* d'idee.

508. Ma comunemente anche a questi modi si dà il nome d'idee, dicendosi *idee astratte*, e *idee complesse*.

Secondo la qual denominazione, le classi delle idee sarebbero tre, cioè 1° le idee propriamente dette, 2° le idee astratte, 3° e le idee complesse.

I fonti poi di queste tre classi d'idee sono le tre facoltà annoverate: quella di *universalizzare*, che produce le *idee* propriamente dette (delle quali una è la perfetta (503)); quella d'*astrarre*, che produce le *idee astratte;* e la *sintesi delle idee*, che produce le *idee complesse*.

509. Ma come dicevamo (507), le *idee astratte* e le *idee complesse* non racchiudono nulla di più che le *idee piene*. Tutte queste tre sorti d'idee si distinguono solo per la diversa ma-

---

sapere se i *numeri* di Pitagora fossero un medesimo colle *idee* di Platone. A noi basta riflettere che i *numeri* sono *idee astratte*, mentre quelle *idee* di Platone, che devono servir d'*esemplari*, certo non possono essere che *idee specifiche*, e non *astratte* (*nos recte* speciem *possumus dicere*, scrive Cicerone *Accadem.* Lib. I). I puri *numeri* non possono giammai essere esemplari di cose; come non può esser usato per esemplare, su cui un artefice foggi una statua od altro lavoro, un puro astratto. Platone dunque sostituendo le *idee* ai *numeri*, perfezionò la dottrina da Pitagora intraveduta, e, se non altro, certo nell'espressioni; verso il quale perfezionamento sembra che avessero già fatti de' passi i Pitagorici stessi, come ci fa credere qualche passo del Timeo. È singolare che i moderni scrittori (il Bruckero massimamente) non abbiano sentita quella differenza, che da Platone stesso non oscuramente vien posta. La sentenza platonica così è riferita da quel nobilissimo filosofo toscano Marsilio Ficino: « Egli (cioè Platone) vuole « avervi un intelligibile primo e un secondo: in quello mette le *idee*, cioè le « specie e mozioni della divina mente, e altre menti, ed anime: in questo « i *numeri* e le figure ». (Nell'argomento al *Teeteto;* e vedi il fine del VI dialogo della Repub.) Ecco pertanto divise le *idee* esemplari da' *numeri*: quelle innanzi a questi, poichè questi si cavan da quelle per astrazione, e sono una parte di quelle, come tutti gli astratti sono parti delle *idee*.

niera onde l'attenzione della mente nostra le considera: se le considera come stanno appena generate, sono *idee piene* (1); se le considera in alcune loro parti, negligentando le altre (astrazioni, analisi), prendono il nome d'*idee astratte;* se le considera legate insieme con altre (sintesi), prendono il nome d'*idee complesse.* Questi nomi indicano dunque tre *modi* della nostra attenzione intellettuale, e tre *modi* perciò delle idee, oggetto di quella; ma non rigorosamente tre classi d'*idee.*

ARTICOLO II.

OVE GIACCIA LA DIFFICOLTÀ DI SPIEGARE LE TRE CLASSI D'INTELLEZIONI ENUMERATE.

510. Tre operazioni successive fa la mente nostra: 1° percepisce intellettivamente; 2° separa dalla percezione l'idea; 3° trae dall'idea gli astratti, che sono anche i vincoli pe' quali si legano insieme le idee e si fanno le idee complesse (2).

La prima di queste tre operazioni si fa mediante l'*universalizzazione*, la seconda mediante un'*astrazione che si esercita sulle percezioni*, la terza mediante un'*astrazione che si esercita sulle idee* già formate.

511. L'*universalizzazione* non ha bisogno della facoltà di *riflettere* (3): è un'azione diretta e naturale del nostro spirito, che

(1) Conviene notarsi, che *appena generate*, le idee delle cose sono *specie piene* (cioè hanno tutti i costitutivi anche accidentali delle cose), ma non sono *specie perfette*, chè le cose stesse che le producono non sono perfette. A renderle perfette fa uopo un'altra operazione dello spirito, ch'io chiamo *integrazione.*

(2) Le idee complesse si fanno colla *riflessione* dopo le *astratte.* Quando sia spiegata la *riflessione* e le idee *astratte*, non è più difficile intendere come si fanno le idee *complesse*: perciò sopra di queste non mi trattengo.

(3) Se per riflessione s'intende quella *attitudine che ha l'intendimento di ripiegarsi sopra i prodotti delle proprie operazioni*, l'*universalizzazione* non ha bisogno di riflessione: c'è da una parte la *sensazione*, che è un atto diretto del nostro spirito, c'è dall'altra parte la intuizione dell'essere, che è un altro atto diretto: c'è in tra essi l'unità del soggetto partecipe ad un

lasciando da parte il giudizio sulla sussistenza che è nella percezione, ritiene l'*idea determinata*, cioè quell'unione tra il sentito e l'idea dell'essere, che si opera per l'unità del soggetto senziente e intuente l'idea dell'essere: sicchè l'idea dell'essere come determinabile, e il sentito come determinante, vengono da sè a trovarsi insieme nello stesso soggetto, e dall'identità, per così dire, del luogo, sono congiunti.

512. L'*astrazione* all'incontro è un'operazione che appartiene alla facoltà di *riflettere:* chè io non posso astrarre nulla dalla mia percezione, se sopra la mia percezione non mi ripiego; nè posso astrar nulla dalla mia idea, se non mi ritorco sopra di essa.

---

tempo della sensazione e dell'idea: la *consapevolezza* di sentir l'una intuendo l'altra è l'universalizzazione quasi bella e fatta. Che se per riflessione s'intendesse un'*attitudine dello* spirito *a ripiegarsi sopra le proprie operazioni*, potrebbe dirsi esserci una parziale *riflessione* nella sintesi primitiva, e nell'universalizzazione che in essa si contiene. Poichè il soggetto che per l'unità del sentimento annette alle sensazioni l'idea dell'essere, si ripiega sulle sue *sensazioni*, sebbene ritorni su queste con un'operazione d'altro genere, che in sè è diretta. Si potrebbe dunque distinguere una *riflessione sopra le sensazioni*, ed una *riflessione sopra le idee*. La riflessione sulle sensazioni è un atto *diretto* rispetto all'intendimento, a cui solo appartiene, *riflesso* rispetto allo spirito, a cui appartiene ugualmente esso atto, e le sensazioni su cui si ripiega. Il che voglio aver notato per cansare ogni equivoco. Per altro io uso la parola *riflessione* generalmente per indicare una riflessione non dello spirito, ma dell'intendimento. Nell'altro senso conviene intendere la *riflessione* degli Scolastici, quando vi dicono che « l'intelletto conosce i singolari *per quandam reflexionem* » (252, not.) Tutto il difetto di questa maniera d'esprimersi consiste nell'aver detto l'*intelletto*, in vece di aver detto lo *spirito* umano, che percepisce tanto le sensazioni *singolari* (pel senso), quanto gli *universali* (per l'intelletto), e che per l'unione che fa di questi due elementi produce a sè una *percezione* sola, nella quale si dice che conosce tanto i singolari (le sensazioni), per una riflessione sopra di essi, quanto gli universali, con quell'atto diretto onde vede l'ente. San Tommaso ci mette sulla strada per trovare questa interpretazione del detto scolastico, dove avverte, che talora s'attribuisce all'*intelletto*, impropriamente parlando, ciò che con proprietà si dovrebbe attribuire allo *spirito*. Ved. *De Verit*. Q. X, art. IX, ad 3.

513. Ora la *sintesi primitiva*, nella quale si contiene già l'*universalizzazione*, benchè ancor legata con un elemento straniero, non è deliberata; è fatta, o almeno aiutata dalla natura che ha messo nell'uomo un intendimento vigilante, quasi come occhio sbarrato a vedere tutto ciò che gli si fa davanti, un intendimento che vede essenzialmente l'essere. E però non è guari difficile a intendere che, date le sensazioni, l'operazione della sintesi primitiva si faccia dall'anima spontaneamente, essendo l'anima nostra rispetto a questa operazione già attiva e in moto per la sua propria virtù. Non è dunque necessario che io mi occupi nello spiegare come lo spirito si mova dalla sua quiete ove si tratta dell'*universalizzazione*, dimostrata e fermata essendo la prima ed essenziale sua attività; siccome non è necessario ch'io faccia un lungo discorso a dimostrare come il Sole illumini un oggetto che gli si presenta, quand'egli è noto il Sole essere in un atto continuo di vibrar raggi su tutti i corpi d'intorno. Ma ciò che a far mi resta, rispetto all'universalizzazione, si è il descrivere accuratamente come si eseguisca questa operazione, e l'analizzarla in tutte le sue parti.

All'incontro l'astrarre appartenendo alla riflessione, che è una facoltà *volontaria*, e non in moto da sè, per sua natura, è sempre l'uomo stesso colla sua volontà che cagiona quel movimento. Qui convien dunque assegnare una *ragione sufficiente*, per la quale la volontà si tragga a moversi, cioè a riflettere sulle percezioni e sulle idee, e ad astrarre da quelle queste, e da queste quelle che si dicono idee astratte.

Se non si assegna questa ragione atta a dar moto alla riflessione, non si potrebbe dir mai d'avere spiegati gli atti delle facoltà, e dimostrata l'origine delle idee *astratte*, e delle *complesse* altresì, che da quelle derivano.

Laonde diam mano ora a far questo, supponendo le *percezioni* già formate: e poi riverremo a queste, e descriveremo il modo onde, mediante la sintesi primitiva, esse in noi si possan formare.

ARTICOLO III.

NECESSITÀ DEL LINGUAGGIO PER MOVERE LA NOSTRA INTELLIGENZA A FORMARE GLI ASTRATTI.

514. La nostra facoltà di ragionare non ha un'energia in sè indipendente dagli stimoli esteriori.

Questo vero ci è somministrato dall'esperienza, e dalla natura della intelligenza umana.

« Se noi fossimo abbandonati puramente a noi stessi, alle « nostre forze interne onde la nostra natura risulta, se da nes« suna delle forze che stanno fuori di noi, venissimo tocchi od « affetti; giammai non potremmo cominciare a moverci, a fare « il menomo atto di nostra intelligenza, non daremmo un passo, « nè concepiremmo un pensiero, ancorchè fossimo conservati « dall'Onnipotente migliaia d'anni in uno stato così isolato dagli « altri enti. Tutto in noi rimarrebbesi in perfetta quiete, il più « piccolo moto nella nostra mente sarebbe impossibile, ci man« cherebbero i moventi, ci mancherebbero i termini: una vita « priva di moto, simile alla non-esistenza sarebbe la nostra; « una vita la cui considerazione per altro è l'oggetto d'una « profonda filosofia, e una chiave che spiega i più maravigliosi « segreti dello studio dell'uomo » (*Teodicea* 90).

Riprendendo dunque da capo, vediamo quale stimolo si richieda, 1° alla percezione, 2° all'idea, 3° e all'idea astratta; e onde la ragione sia mossa a ciascuno di questi.

§ 1.

Ciò che tira il nostro spirito all'atto del *percepire*, sono i sensibili.

515. Acciocchè il nostro spirito percepisca una cosa, è necessario ch'egli l'abbia presente alla sua potenza percettiva (1).

Senza dunque, che un termine sia presentato all'atto di questa potenza, l'uomo non può sentire nè pensare; ma rimane in quella immobilità prima, che fu or ora descritta, e che forma una delle limitazioni dell'umana intelligenza.

(1) Non come i corpi stanno gli uni alla presenza degli altri, ma come i termini degli atti sono presenti allo spirito che fa gli atti.

A questo consegue, che l'azione dello spirito nostro è dal suo termine limitata.

Se dunque il termine è ciò che tira lo spirito nostro intelligente nel suo atto, dove si quieta la sua azione; convien dire che la presenza del termine non dà ragione sufficiente se non di quella speciale attività dello spirito che al medesimo si riferisce e in quello finisce.

Il termine dunque non è atto a spiegare un'attività d'altra natura o di maggior grado di quella che in lui stesso si assolve.

516. Ora io dico, secondo questi principî, che i corporei cadenti sotto i nostri sensi non possono mover lo spirito all'astrazione, o ad altro atto, ma solo alla *percezione*.

E veramente le sensazioni presentano al nostro spirito de' sensibili, e questi rendono ragione d'una nova attività, oltre quella innata di veder l'essere.

Ma ancora, « i termini limitano e finiscono in sè l'attività dello spirito nostro ».

Dunque quell'attività dello spirito che viene messa in movimento dai sensibili, non può eccedere ed uscire da questi. Questi dunque non rendono ragione di quella attività, per la quale lo spirito si forma gli astratti; chè gli astratti già sono oggetti insensibili.

E veramente, quando il senso mi presenta un corporeo, io intendo assai bene come la mia intelligenza possa essere da quello tirata e mossa, e veda l'ente corporeo. Poichè la mia intelligenza essendo naturalmente desta e attiva, basta che le si presenti un termine, acciocch'ella lo tolga e lo veda.

Ora, che è questo presentarsi alla intelligenza umana un termine in tal modo, ch'essa lo veda? qual cosa presenta questo termine alla intelligenza? Questa non è, e non può essere altro che il senso, originalmente. Noi come sensitivi riceviamo, mediante i nostri sensorî l'azione degli agenti corporei in noi. Di che l'agente essendo, per la sua operazione, in noi, egli è in luogo atto ad esser veduto dal nostro intendimento: chè non è difficile a capire, come ciò che è in noi, noi lo vediamo;

poichè, il dico di novo, siamo veggenti, e abbiamo aperto l'occhio dell'intelletto a veder ogni cosa che in noi operi, a vederlo, dico, in quanto egli opera sensibilmente (*Teod.* 153).

Ciò fermato, intendesi che i sensibili possono trarre lo spirito a sè: i sentiti dunque, noi possiamo altresì intenderli, senz'altro: chè c'è tutto ciò che si richiede per quest'operazione della mente nostra, 1° c'è la *facoltà*, l'intelligenza, 2° ci sono i *termini* a noi presentati, che tirano la nostra intelligenza nel suo atto, in quell'atto che in essi finisce.

Date dunque le sensazioni, senz'altro si vede che l'intelligenza può formarsi le percezioni degli individuali corporei (1); o sia, che questi sentiti da noi, non hanno bisogno d'altro, per essere da noi intellettivamente percepiti.

517. Ora, se l'uomo non prende sempre le *immagini corporee* delle cose vedute per le cose sussistenti, se egli nota tra le une e l'altre una differenza (qualunque ella sia); è almeno probabile, che l'uomo possa esser mosso da queste *immagini* a formarsi delle *idee pure*, spoglie della *persuasione* dell'attual presenza e sussistenza degli enti: di che, come le *sensazioni* occasionano le *percezioni intellettuali*, così le *immagini* più tenui occasionano le *idee* degli enti corporei, prive della persuasione e del giudizio sulla loro sussistenza; e perciò tale specie d'*astrazione*, che divide le *idee* dalle *percezioni*, sembra che possa aver la sua ragion sufficiente ne' *fantasmi*, o *immagini corporee*, come nelle *sensazioni* hanno la loro ragione sufficiente le *percezioni* de' corpi.

OSSERVAZIONI

Sui limiti dello sviluppo a cui potrebbero giungere uomini fuori della società, che non avessero altri stimoli moventi la loro ragione, tranne le sensazioni e le immagini corporee.

518. Alle *sensazioni* e a' *fantasmi* conseguono dunque le *percezioni intellettive* e le *idee* specifiche piene.

---

(1) Parliamo di sensazioni esterne: la stessa dottrina si può applicare al sentimento interno.

Quindi, supponendo dati all'uomo i *sensibili*, questi sono ragion sufficiente 1° di tutta quella *attività* che si spiega nell'uomo coll'atto del *sentire* e dell'*immaginare corporeo*, 2° di quella che si manifesta in esso mediante le leggi dell'*istinto animale* che a quelle due facoltà risponde, 3° finalmente di quella che consiste nel formarsi le *percezioni* e le *idee specifiche piene* delle cose corporee.

Si consideri ora la natura e la limitazione di questa terza specie d'attività.

Le *percezioni intellettive*, e le *idee specifiche piene* delle cose materiali sono tali, che seguono e sono congiunte indivisibilmente col *sentito*, o coll'*immaginato*.

Colla *percezione intellettiva* si giudica bensì che il sentito *sussiste;* ma non si va più in là: tutto termina nel particolare sentito.

Quindi la *percezione intellettiva* è un'*idea* accoppiata colla *percezione sensitiva*, aggiuntovi il *giudizio sulla sussistenza.* Nella percezione intellettiva dunque *idea* e *sensazione* sono legate insieme, e obbligate a moversi di concordia, quasi come i due occhi della fronte, anzi l'idea è come un cavallo generoso impedito nel suo moto da un bue col quale è aggiogato, e al passo del quale dev'egli ubbidire.

L'*idea* dunque legata colla *sensazione* non può ir lontana una linea da questa: e perciò con tal genere d'idee gli uomini non possono uscire da quella sfera di movimenti ed azioni, che la bestia, condotta dal solo senso e dal solo istinto, farebbe. Quindi, ove si sono trovati degli uomini perduti nelle selve fino dalla loro infanzia, privati del consorzio degli altri uomini e dell'aiuto della favella, e dalle sole sensazioni naturali stimolati, essi non hanno dato alcun buono indizio di sè; ma bensì mostrarono evidentemente, non essersi potuti sollevare un po' su dalle sensibili cose, e partire dalla vita animalesca; e guidati solo da' movimenti dell'istinto (eziandiochè accompagnato fosse da ragione, ma da ragione pedissequa dell'istinto, e che non progrediva innanzi a lui, anzi più tosto il seguiva), non vennero

mai alla condizione del vivere veracemente umano, che i nati e cresciuti nella società sogliono usare: e lo stesso press'a poco è a dire de' sordimuti non educati.

Così veramente dovea trovarsi il fatto, secondo quella sentenza da noi fermata più sopra, che « l'azione dello spirito nostro è limitata dal suo termine » (515).

Fin a tanto dunque che il termine dello spirito non sono che i corporei (e supposto che non facciano ancor l'ufficio di segno), egli non può metter fuori altra attività che quella che in questi termina e si compisce: non può dunque pensare che sole cose *corporee*, e *individue*. Tali idee pertanto sono sempre colle sensazioni od immagini congiugate; nè disgiunger si possono da quelle o da queste.

Lo spirito dunque per tali idee non può andar troppo più oltre di quello, a che le sensazioni sole e gl'istinti da sè il condurrebbero.

§ 2.

Le immagini corporee sono ragione sufficiente di quell'attività onde lo spirito si forma le *idee* divise dalle percezioni.

519. L'*astrazione* si fa sopra ciò che è già nella nostra intelligenza, ed è di due maniere: la prima in senso men proprio, si esercita sulle nostre *percezioni*, onde si segregano le *idee;* la seconda si esercita sulle *idee*, e con questa si formano le *idee astratte* (494-498).

Sì l'una che l'altra può esser fatta dalla *riflessione;* ma per la seconda la riflessione è indispensabile.

L'astrazione che si esercita sopra le *percezioni* consiste nell'affissarsi coll'attenzione nella sola *apprensione* della cosa (idea), lasciando da parte il *giudizio* onde giudichiamo della sussistenza della medesima.

L'astrazione che si esercita sopra le *idee* consiste nel *riflettere* sopra di queste, e affissarsi coll'attenzione sopra una parte di ciò che coll'idea si pensa, sia questa parte qualche cosa d'essenziale, o qualche cosa di accidentale dell'ente pensato in quella idea.

Nella prima maniera di astrazione l'idea della cosa rimane intera, rappresenta un oggetto ancora con tutte sue parti; non manca che la *persuasione* della sussistenza del medesimo.

520. Ora questa *persuasione* della sussistenza della cosa si può staccare non solo per opera della riflessione, ma ancora naturalmente, come abbiam già accennato, mediante le *immagini corporee* che restano in noi, e si suscitano secondo certe leggi animali nella nostra sensitività interna; chè esse non sono sempre così vive, così complete, così coerenti e ferme, che l'uomo non possa conoscerle come cosa diversa dai reali presenti e impellenti attualmente i sensorî esterni.

§ 3.

Il linguaggio è una ragione sufficiente di quell'attività onde il nostro spirito si forma le idee astratte.

521. Or poi come si move la ragione anche a formare gli astratti? Se le *sensazioni* e le *immagini* non valgono a moverla a tale operazione, qual altro stimolo sarà che la induce a questo più ampio suo sviluppo, nel quale ella giunge agli astratti?

In prima, a fine di rimovere ogni opposizione che far si potesse, deesi osservare, che « l'atto naturale dello spirito intelligente, onde questo s'affissa nell'essere, non può in alcun modo dar moto alla mente e spingerla ad occuparsi delle astrazioni ».

Vero è che l'essere è *oggetto* sempre presente, e che quest'oggetto tiene lo spirito nostro in un *atto primo*, costituendo così l'umana intelligenza.

Ma poichè l'attività dello spirito nostro nel suo oggetto, e non punto fuori del medesimo, finisce e riposa (515); quindi l'oggetto, cioè l'*essere in universale*, non ispiega altra attività dello spirito, che quella che si termina in esso ed ivi si quieta.

L'attività dunque primitiva del nostro spirito, è un atto immanente, egli non si move accidentalmente, è una visione ferma, uniforme, continua dell'essere, e nulla più: quest'atto immobile, e diretto, non dà dunque spiegazione alcuna di quell'attività

colla quale lo spirito s'applica agli enti particolari, e ai modi (astratti) di questi.

Onde sarà dunque mossa la ragion nostra ad astrarre?

Dai segni. Vediamolo.

Un'*idea astratta* non è che *parte di un'idea.*

Per ispiegare dunque quell'attività colla quale il nostro spirito si forma le *idee astratte*, bisogna additare una tal ragione, per la quale esso sia mosso a sospendere la sua attenzione dal tutto della idea, e a limitarla e concentrarla in una sola parte, escludendo a dirittura le altre. Quest'attività, colla quale lo spirito nostro presceglie da una sua idea un qualche elemento e lo considera da sè, ha bisogno d'una ragione, d'una causa, dalla quale sia mosso e condotto.

Pigliamo in esempio l'idea astratta di *umanità?*

Il *senso* presta all'intendimento la materia da percepire *uomini reali;* l'*umanità* questa nozion generale, priva di tutti gli accidenti degli uomini singoli, non cade sotto i sensi, nè ha nulla in sè di sensibile.

Le *immagini* di questi uomini percepiti, per accidente d'altre sensazioni affini o per un movimento interno delle parti nervee, si risusciteranno in me più o meno vivacemente. Da queste immagini sarà tirata di novo la mia intelligenza, ed essa si formerà l'*idea* piena d'una o più forme d'uomini.

Ma l'idea di *umanità?* Ella è altro da tutto questo: non è sensazione, non immagine corporea, non un oggetto di percezione, non un'idea staccata dalla percezione. Come dunque ci si penserà?

La legge che abbiam trovata e stabilita circa i moventi dell'attenzione, fu la seguente: « Ciò che tira il nostro spirito all'atto del percepire, sono i termini che a lui si presentano » (515). Ora si può presentare a noi l'*umanità* in persona, che non esiste punto? che non è un reale?

Qui entra manifestamente la necessità di un *segno vicario:* l'umanità non è fuori della mente; non può dunque tirare a sè la sua attenzione, se non in un suo *segno* sensibile, il quale

essendo fuori della mente, tenga luogo di quella idea, facendola in certo modo sussistere. È dunque impossibile che la mente si mova a pensare le *idee astratte*, che non hanno reali corrispondenti, senza segni sensibili che tengano le veci di que' reali, e li rappresentino, o veramente suscitino alla mente: ed ecco qual sia il modo, nel quale i *segni* possono avere idoneità a tant'uffizio.

I *segni naturali* o *convenzionali*, tra i quali principalmente i vocaboli, esprimono tutto ciò, che un tacito od espresso consentimento loro aggiunge. Essi dunque sono idonei a significare egualmente un sussistente, una sensazione, un'immagine, un'idea completa, e ancora una parte d'idea, una sola qualità comune a più oggetti isolata da essi, sebbene questa qualità isolata e precisa da essi non sussista fuor della mente, e solo nella mente esser possa, come oggetto ideale. Ora, se a tutto ciò valgono i vocaboli, come nel fatto si vedon valere, è evidente, che per quella stessa maniera ond'essi traggono la nostra attenzione alle cose sussistenti, ove significhino ed esprimano queste, così varranno altresì a tirar l'attenzione ad ogni altro loro significato: e perciò quando essi saranno ordinati a significare idee astratte, varranno a movere l'attenzione nostra a queste, sì fattamente che l'attenzione, diretta da essi, si limiti e concentri in quelle sole qualità astratte che sono il significato del vocabolo, e non vada oltre: chè chi ascolta, vuole intendere ciò che il vocabolo dice, e nulla più.

522. Avvertasi, che qui non è mio intendimento d'entrare nella questione del fatto, se il linguaggio sia d'origine divina od umana; e nè pure nella questione filosofica della possibilità (1). Io piglio il linguaggio come dalla società, nella quale

(1) È impossibile inventare il linguaggio ad una mente umana prima che possegga delle *idee astratte*; chè nessuno può dare un *segno* ad idee che non ha. Quindi la sentenza del Rousseau, che « non si poteva inventare il linguaggio senza il linguaggio » si deve restringere entro i confini di quella parte di linguaggio, che le idee astratte riguarda. Non essendo stata fatta

nasciamo, ci viene trasmesso: e da questo fatto movendo, affermo, che un sì fatto mezzo è idoneo ad eccitare l'attenzione del fanciulletto, ne' cui orecchi fino da' primi istanti del vivere suonan le voci de' genitori e de' famigliari che lo circondano, a trovare il significato di tutti que' suoni, e, in fra i varî significati, a trovare anche le idee di qualità separate o di relazioni; che vengon pure continuamente da quelle voci nominate ed espresse.

Nè parimente è qui mio intendimento descriver minutamente il fatto che adduco, e mostrare com'egli avvenga, che il *linguaggio naturale* sia la prima chiave al fanciullo, e il mediatore, per così dire, all'intelligenza del *linguaggio artificiale e convenzionale*. Bastami il fatto della giornaliera esperienza che dimostra manifestamente, come i fanciulletti prima intendano i vocaboli che esprimono le cose sussistenti e reali, ed appartengono a' lor bisogni, istinti, affetti; e come poscia pervengano a intendere anche il linguaggio tutto perfettamente, e a parlarlo altresì. Il che non lascia dubbio sull'attitudine del linguaggio a chiamare l'attenzione dell'uomo nelle idee astratte, ciò che equivale a un formarsele: poichè in ogni linguaggio, in ogni ragiona-

---

questa distinzione, il Rousseau potè intravedere una verità, ma non dimostrarla; nè a me è noto che alcuno n'abbia, dopo di lui (nè pure il signor Bonald), data una rigorosa dimostrazione. Restringendo dunque la proposizione del Rousseau alle idee, e vocaboli astratti, ell'ha un fondo di verità. In primo luogo non si può inventare il linguaggio da alcun uomo segregato dalla società de' suoi simili, nel quale stato nè egli ha l'occasione di comunicare i suoi bisogni e pensieri agli altri, nè gli altri possono comunicar i loro. Ponendo poi un individuo umano coesistente con altri uomini privi di linguaggio, due questioni si possono fare. L'una, se quegli uomini potrebbero inventare un linguaggio *prima* d'aver formate alcune astrazioni, o potrebbero formare queste astrazioni *prima* d'avere inventato qualche linguaggio o de' segni; e rispondiamo negativamente. L'altra, « se potrebbero fare queste due cose *contemporaneamente*, cioè trovare de' segni e coll'atto stesso formare delle astrazioni »; e questo, non lo crediamo impossibile. (*Psicol.* 1456-1473).

mento, in ogni giudizio, la più nobile e importante parte è formata dalle astrazioni.

Se dunque il linguaggio è atto a questo, e a questo giovar non possono nè le sensazioni, nè le immagini, nè la sola idea dell'essere; forz'è il dire, che lo sviluppo del giovanetto onde alle *astrazioni* perviene, tutto all'aiuto del linguaggio si deva attribuire e concedere: nè diversamente poter essere, dimostrano gli esempi de' bambini perduti, e trovati poi, uomini adulti senza linguaggio, andar carponi nelle foreste, i quali nè pure un minimo indizio diedero mai nè d'avere nella loro mente delle astrazioni concepite, nè d'essersi una linea sola sollevati di sopra gli oggetti materiali e individuali, e lo stesso si dica de' sordimuti ineducati.

OSSERVAZIONE I.

Sopra un'obbiezione che si può fare alle cose dette, cavata dalla libertà umana.

523. Si risponderà, che è nell'uomo un'attività libera, per la quale egli è signore di sue potenze, e può dirigere la sua attenzione, ove il voglia, sia sul tutto dell'idee, sia sulle parti; e che per questa intrinseca attività, colla quale egli deliberatamente contiene l'attenzione dal tutto dell'idea, e la applica a mirare in una sola parte, in una sola qualità comune, egli può formarsi le idee astratte, senza bisogno di ricorrere ai *segni* che determinino e fissino queste qualità e parti, dal tutto rimovendole e segregandole.

524. Questa obbiezione si scioglie con un'attenta osservazione sulle leggi o condizioni, secondo le quali la nostra libera attività si adopera.

E primieramente, certo io so, che vi hanno due modi ne' quali l'umana attività viene condotta al suo movimento: il primo è *istintivo*, il secondo *deliberato*.

L'*istintivo* è quello di cui abbiamo parlato sin qui; l'atto è tirato quasi direi fisicamente dal suo termine, la *impressione* dell'agente trae la facoltà del senso a sentire, e la sensazione

move la fantasia; questo è l'*istinto sensitivo.* Havvi oltracciò l'*istinto razionale* (1), il quale dalla sensazione è naturalmente tirato alla *percezione* dell'agente corporeo, e dal *fantasma* è pur tratto all'*idea*, che è l'oggetto, senza che le sia congiunta la persuasione della sua sussistenza. Un istinto altresì porta l'uomo, io lo concedo, ad esprimere fuori, ciò che dentro egli sente ed intende, con movimenti e gesti, e con suoni ancora; e in tal modo questo istinto in quanto è sensitivo è il generatore delle voci inarticolate e delle interjezioni, espressioni del senso; e in quanto è razionale proferirà alcune parole articolate, segni delle percezioni e delle idee; ma tali istinti non porteranno mai l'uomo ad esprimere ciò che egli ancora non concepisce, quali sono le astrazioni. Fin qui dunque va l'*istinto sensitivo* e *razionale*, ma non più oltre. Può ora proseguir l'opera degli istinti la libera *volontà* da sè medesima, senza gli stimoli e gli aiuti che riceve l'uomo dalla società co' suoi simili?

La *volontà libera* è condizionata a questa legge, d'avere un fine, come ragione sufficiente de' suoi atti.

La volontà intelligente e libera non può dunque fare il menomo suo atto e movimento, s'ella non si propone d'ottener con questo uno scopo: senza di ciò ella è inattiva, immobile.

Ora qual fine avrò nel risolvermi di restringere la mia intelligenza a mirare una qualità comune a molti oggetti, trascurando tutte l'altre? il desiderio di produrmi appunto in tal modo delle *idee astratte.*

Ma posso io proporre di formare a me stesso delle *idee astratte*, se io non ho ancora nessuna *idea astratta* in me stesso, e non conoscendone veruna, io non vedo nè a che ella mi possa giovare, nè che pregio s'abbia per me? Certo no; chè nessuno si può prefiggere uno scopo che non conosce, e del quale non vede nessun vantaggio, nessun bisogno.

---

(1) Alla facoltà ricettiva dell'essere (intelletto) corrisponde la facoltà attiva dell'*istinto razionale*. La parola *spontaneità* propriamente significa il modo d'operare d'ogni istinto, sia sensitivo, sia razionale o morale.

Manca dunque la *condizione* necessaria per la quale la libera volontà possa movere se medesima al trovamento delle idee astratte: manca la cognizione del *fine*, ragione sufficiente, pel quale solo ella si move; la cognizione d'un *bene* che si possa cavare da questo fine, la qual solo può interessarla e scuoterla ad eleggere l'operazione di che parliamo.

La libera mia volontà dunque non può movere e dirigere la mia intelligenza alle *concezioni astratte*, senza possedere già prima delle concezioni astratte.

Ella non può *moverla* all'idea astratta, perchè non conosce nessun'idea astratta; secondo l'assioma, che *voluntas non fertur in incognitum;* non ha dunque un *movente:* non può *dirigerla*, perchè non ha una nozione dell'oggetto che si propone, la qual sia *regola* secondo la quale guidarla.

Se dunque, acciocchè la libera volontà nostra si formi le idee astratte, ha bisogno d'averne già prima alcuna formata; è a conchiudersi, impossibile cosa essere lo spiegare la formazione di queste colla sola attività libera dell'uomo senza il linguaggio.

OSSERVAZIONE II.

Sullo sviluppo a cui giungono gli uomini mediante la società ed il linguaggio, e come questo sia necessario affinchè noi ci rendiamo arbitri delle nostre potenze.

525. Ma di più, non solo la nostra libera attività non può moversi alla formazione delle idee astratte, senza ricorrere all'uso di segni, ma oltracciò le *idee astratte* sono sempre necessarie alla nostra volontà, affinchè ella possa movere deliberatamente le altre potenze.

In vero, la volontà non delibera di movere le sue potenze, per esempio l'attenzione, se non per un *bene* da lei inteso.

Ora il moversi per un bene suppone qualche astrazione, cioè una *relazione* del fine col mezzo, la quale è di sua natura un'idea astratta.

526. Di più, in qual maniera posso io trasportare deliberatamente la mia attenzione da una all'altra idea, se non mediante

una *relazione* che leghi insieme (in qualsiasi modo) queste idee sulle quali io trasporto successivamente la mia attenzione? Ma ogni *relazione* pensata tra due cose o idee è un astratto, cioè non è nè l'una idea nè l'altra, ma un nesso che hanno ambedue colla mia mente che le pensa: ogni *relazione* è dunque un'*astrazione*.

Poniamo che io deliberi di fare un viaggio in luogo di bagni, per cagion di salute. Io penso in questa deliberazione astrattamente l'*attitudine* di quell'acque minerali a sanarmi del mio male; penso a' *mezzi* di fare il viaggio, ecc.: quest'*attitudine* e questi *mezzi* sono tutte idee astratte.

Poniamo che io mi raccolga a passare in rivista col mio pensiero tutte le cognizioni nove da me acquistate nella conversazione tenuta con un uomo dotto. Tutta quella serie di cognizioni, come stanno legate insieme? come formano una serie a parte? com'è ch'io so distinguerle da tutte l'altre, e riguardarle siccome una classe di cose da sè? Mediante un'idea astratta, cioè la *relazione* comune a tutte quelle cognizioni dell'essermi venute pe' ragionamenti tenuti con quel valentuomo. È per questa qualità o relazione comune, che io trasporto il mio pensiero dall'una all'altra, e percorro tutta quella serie senza passar oltre.

Se io mi movo a pensare, e delibero d'occuparmi di questo o di quell'altro argomento, tra tanti che potrebbero trattenere ed esercitare in presente la mia intelligenza; ciò faccio per un fine, per una ragione, per un'idea in somma legata con quell'argomento: e questo *legame* è un astratto.

Senza gli *astratti* dunque io non posso far uso della mia libera volontà: non posso dirigere l'intelligenza più tosto sopra un argomento che sopra un altro. Gli *astratti* legano insieme le idee mie particolari, e forman la via per la quale io passo dall'una all'altra. Senza gli astratti le idee rimarrebbero divise e slegate interamente tra loro: la mia attenzione finirebbe in ciascuna di esse, non potrebbe ripiegarsi su loro, nè considerarne molte collettivamente con uno sguardo generale: non si darebbe raziocinio: tutta l'operazione dell'intendimento finirebbe

lì appunto, dove lo stesso senso finisce. Tanta e tale è l'importanza delle astrazioni!

527. Ora poi noi vedemmo, che gli astratti si hanno coll'aiuto della lingua, che noi riceviamo dalla società degli altri uomini.

È dunque vera e irrepugnabile la proposizione che io toglieva a dimostrare, che « il linguaggio è necessario a fare che noi ci facciamo arbitri delle nostre potenze », e che a questo immenso benefizio che riceviamo dalla società de' nostri simili sono dovuti tutti i grandi progressi dell'umanità.

ARTICOLO IV.

SPIEGAZIONE DELLA PERCEZIONE INTELLETTIVA.

§ 1.

Noi non abbiamo altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi.

528. Nello stato ove la natura ci pone nascendo quaggiù, noi non abbiamo altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi.

In vero noi non possiamo *percepire* (1) *la sussistenza* d'un ente, se non opera in noi, se noi non sentiamo la sua azione.

Il *sentimento* dunque è necessario alla percezione intellettiva di un sussistente.

Ora noi non abbiamo che 1° il *sentimento* di noi stessi, 2° e il *sentimento* de' corpi.

Dunque solo di noi (2) e de' corpi possiamo avere *percezione intellettiva.*

---

(1) Possiamo bensì avere la *credenza* e la persuasione della sussistenza d'altri enti, che non si dee confondere colla *percezione*, la quale si fa immediatamente pe' sensi esterni od interni.

(2) Sono alcuni luoghi in s. Tommaso, da' quali potrebbe sembrare che la *materia* delle nostre cognizioni venisse somministrata da' soli sensi esteriori, e non anco dal sentimento interno dell'*Io*. Mettendo però insieme tutte le diverse osservazioni che fa su di ciò l'Aquinate, parmi che liquidamente apparisca esser sua mente, che la materia delle cognizioni nostre venga da due fonti, cioè 1° dalle sensazioni esterne, e 2° dal sentimento interno dell'anima

§ 2.

Che si richiede a spiegare la percezione.

529. Dove avremo spiegato l'una di queste due specie di percezione, l'altra rimane pure spiegata con un ragionamento simile.

---

stessa. Che l'anima abbia un sentimento, o più tosto ch'ella stessa sia questo sentimento sostanziale, quindi ch'ella somministri all'intendimento una *materia* di cognizione, che i sensorî corporei in nessun modo dar le possono, è chiaramente insegnato da s. Agostino là dove dice: « La mente conosce se stessa « per se stessa, poichè ella è incorporea » (*De Trin.* Lib. IX, c. III). Contro questa dottrina però stava una sentenza del Filosofo, che le scuole aveano prescelto a loro stella (dove non fosse opposto alla fede cristiana), la qual diceva, che « l'intelletto niente intende senza fantasma corporeo » (Lib. III, *De anima*, com. XXX). Al sottilissimo ingegno di s. Tommaso parve che sotto un rispetto fosse vero quello che insegnava il gran vescovo d'Ippona, e sotto un altro ciò che la sentenza aristotelica conteneva: e s'ingegnò di conciliare insieme le due dottrine in questo modo.

Primieramente stabilì, che da' fantasmi non si potea trarre nessuna *specie* la quale fosse una similitudine dell'anima; e perciò, che da' fantasmi corporei non si potea astrarre nessuna idea dell'anima nostra, la quale è interamente diversa dalla corporea natura: *Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo (De Verit.* Q. X, VIII).

Di poi considerò seco medesimo, che a trovare il modo onde noi conosciamo la natura dell'anima, non ci dovea esser via migliore, che l'esaminare come i ragionamenti de' filosofi sulle diverse proprietà dell'anima procedessero. I filosofi che meditarono sulla natura dell'anima, egli osserva, tolsero ad esaminar prima gli *atti* di lei, e massimamente le idee. « Da ciò, così « egli, che l'anima umana conosce le nature universali delle cose, s'accor- « sero che la *specie* (idea) colla quale l'uomo intende è immateriale. Dal- « l'essere poi la specie intelligibile immateriale, compresero che l'intelletto « dovea esser cosa indipendente dalla materia, e di qui progredirono innanzi « a conoscere l'altre proprietà dell'intellettiva potenza » (Ivi). Ora da questo conchiude il santo Dottore, che le *specie* (idee) astratte dalle cose materiali furono necessarie a' filosofi per conoscere la natura dell'anima, non già perchè somministrar ne potessero la somiglianza, *sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua*

Ponendo dunque mano a spiegar quella de' corpi, riassumiamo innanzi tratto il fatto.

---

hujusmodi species recipitur (Ivi). Sicchè non erano i fantasmi sensibili che davano la notizia dell'anima, ma la *specie* formata in noi dall'intelletto agente, come vedemmo. Essa, d'una natura interamente diversa da' fantasmi, diede un principio, dal quale movendo, trovar si potè la natura dell'anima.

Oltracciò, questa era la cognizione *scientifica* dell'anima, quella cognizione che poteva esser ridotta in *definizione*. Ma, oltre questa, v' ha una cognizione dell'anima *naturale;* e non è egli ciascun di noi conscio d'avere o piuttosto d'essere un *sentimento proprio* ed incomunicabile, e di percepire questo sentimento, cui esprime colla parola *Io*, sentimento di che non si trova la più piccola traccia nelle qualità corporee dell'estensione ecc., che son tutte estra-soggettive, mentre l'*Io* è lo stesso soggetto? Non mi sembra che sia sfuggita questa specie di cognizione a s. Tommaso; ma per intendere la sua mente conviene mettersi innanzi le espressioni ch'egli adopera a significare le due specie di cognizione di che io parlo, la *scientifica* e la *volgare*: quella, fondata sopra sottili ragionamenti; e questa, consistente in una percezione immediata.

San Tommaso dunque osserva, che non si può dire di conoscere la *natura* d'una cosa, se non si conosce la sua differenza specifica o generica, mediante la quale si possa formare una proposizione che contenga la definizione della cosa (*cum res speciali aut generali cognitione definitur).* La sola cognizione scientifica è dunque quella che fa conoscere la *natura* dell'anima.

Ma la cognizione che io direi *volgare* o naturale, s. Tommaso insegna esser « quella onde l'anima si conosce individualmente » (cioè *quantum ad id quod est ei proprium*). Questa specie di cognizione corrisponde a capello con ciò che io dico *percezione dell'anima nostra:* chè questa percezione dell'anima si fa pur la prima volta che noi abbiamo internamente detto: NOI SIAMO; e si compone 1° del sentimento dell'*Io* (materia), 2° e dell'idea dell'essere in universale (forma), senza più; cioè senza conoscere espressamente differenze ch'ella s'abbia con altre cose, nè aver fatto paragone di essa con altri oggetti. Ora questa maniera di cognizione, secondo s. Tommaso, non è tale, che renda nota l'*essenza* dell'anima, ma più tosto la sola *esistenza* (*per hanc cognitionem cognoscitur an est anima; — per aliam vero — scitur quid est anima).*

Prima di proceder oltre, mi si conceda di fare un'osservazione sopra questa maniera di denominare la *percezione* chiamandola *cognitio qua cognoscitur*

1° Noi siamo affetti dalle *sensazioni;* 2° tosto diciamo a noi stessi: esiste un qualche cosa (*giudizio*); 3° questo qualche cosa è determinato dalla natura dell'affezione in noi prodotta (*idea de' corpi*).

---

an est anima. L'Aquinate medesimo si fa questa obbiezione: « Non si può « sapere di qualche cosa, s'ella sia, quando non si sappia prima, che sia » (*De Verit.* Q. X, art. XII). Alla quale obbiezione risponde così: « Acciocchè si « conosca che una cosa sia, non è necessario che si sappia di lei che cosa « sia per *definizione* (cioè che se n'abbia una cognizione scientifica), ma sì « che cosa venga significato pel nome »: il che è un dire, che s'abbia di lei quella cognizione che hanno i volgari delle cose, quando co' loro nomi le chiamano: la quale, io dico, nel caso nostro, riducesi ad una *percezione* della cosa in totale, senza averla paragonata con altre cose, nè avvertite di lei le differenze necessarie per comporre una perfetta definizione. L'intendimento che io ho nel fare questa osservazione si è di chiamare il lettore a riflettere, che la cognizione di s. Tommaso, *qua scitur aliquid esse,* non esprime la pura *esistenza* della cosa; chè ella non si potrebbe avere senza qualche altra notizia della cosa, che la segnasse fuor di tutte l'altre colle quali ha l'esistenza comune.

Ciò premesso, ecco quali sono le dottrine dell'Angelico, e quanto colle mie consentanee, su quella cognizione che io chiamo *percettiva* o *naturale* e volgare, ed egli chiama cognizione, *qua cognoscitur an est anima.*

Egli stabilisce, sulla dottrina di s. Agostino, che « l'essenza dell'anima sta « sempre presente al nostro intelletto » (*ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens).* Or dunque che si richiede a fare che il nostro intendimento la percepisca? Null'altro, se non ch'egli faccia l'atto necessario di percepirla: di che conchiude, che *anima per essentiam suam se videt, id est hoc ex ipso quod essentia sua est sibi praesens, est* potens *exire in actum cognitionis sui ipsius* (*De Verit.* X, VIII); e fa la similitudine di tal cognizione, colle cognizioni che conserviamo nella memoria: *sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui* (Ivi). E perciò questa cognizione che ha l'anima di se stessa immediatamente, senza fantasmi, egli la chiama *abituale.*

Ma affinchè (così prosegue s. Tommaso a ragionare) l'intendimento esca in un'*attual* cognizione dell'anima, ci dee essere qualche ragion sufficiente, e questa non può essere data che dagli atti dell'anima stessa: « Quindi io « dico (sono sue parole), che, rispetto a quell'attual cognizione, onde alcuno

Di questo avvenimento non si tratta di spiegare la *sensazione* (prima parte): da essa partiamo siccome da un fatto semplice e primigenio.

Non si tratta nè pure di spiegare la natura dell'*idea* de' corpi (terza parte), cioè il *modo* onde quel qualche cosa, che giudichiamo esistente, venga limitato e determinato dalle sensazioni. Questo è ciò che tenteremo di fare in altro capitolo, dove piglieremo l'idea dei corpi, quale noi l'abbiamo, in esame.

Ciò che dobbiamo fare qui si è dunque questo solo, di dare una spiegazione sufficiente di quel *giudizio* col quale diciamo, in conseguenza delle sensazioni, « esiste un qualche cosa diverso da noi »: giudizio che genera la *percezione* de' corpi, cioè la persuasione della loro attuale e particolare esistenza (sussistenza).

§ 3.

Spiegazione del giudizio che genera in noi la percezione de' corpi.

530. L'idea dell'essere, che è in noi, non ci fa conoscere da se sola niun ente particolare, ci mostra la possibile esistenza di un ente qualunque.

« considera di avere in atto l'anima sua, l'anima non si conosce che per gli « atti suoi. Poichè altri percepisce d'aver l'anima, e di vivere, e d'essere, in « questo, che s'avvede di sentire, e d'intendere, e d'esercitare altre tali ope- « razioni della vita » (Ivi). Nel che non si può menomamente dissentire.

Chiuderò con una osservazione. Rimovasi la cognizione riflessa di noi stessi, e si rammenti, che qui si parla della sola cognizione diretta, immediata, della percezione in una parola di NOI; chè l'anima nostra non è poi altro che il sentimento proprio di questo NOI. Ora è evidente, che noi non possiamo percepire intellettivamente noi stessi, se non per gli atti nostri. Ma v' hanno degli atti essenziali, quali sono 1° il sentimento, 2° l'atto dell'intelletto agente (col quale percepiam l'essere), atto che è ammesso anco da s. Tommaso e dal filosofo di Stagira. Questi, essendo essenziali, non ci possono mancar mai. Non sarebbe dunque impossibile che noi avessimo l'attuale percezione di noi stessi anche ne' primi istanti di nostra esistenza, quando qualche cosa vi avesse che dirigesse su di noi la nostra attenzione: ma fino a che un tale stimolo ci manca, nulla più abbiamo che il potere d'acquistare questa cognizione, *est potens (anima) exire in actum cognitionis sui ipsius.*

Dicendo *esistenza*, dico attualità, chè il concetto di esistenza non è che il concetto d'una *prima azione* (350–352). È impossibile dunque ch'io concepisca l'esistenza, senza concepire un *atto d'esistere*, poichè le due espressioni significano perfettamente lo stesso.

Ma quest'*atto d'esistere* può esser pensato in due modi, non applicandolo a niun reale, o applicandolo a un reale.

Se penso l'*attualità* dell'esistenza senza ch'ella sia applicata a un reale, io penso la *possibilità* di enti, e nulla più: ed è questa l'idea che ci è data dalla natura.

Se penso l'*attualità* dell'esistenza in un reale, penso ciò che soglio chiamare la *sussistenza* o l'ente reale: e questo è appunto il *giudizio*, che sono per ispiegare in questo paragrafo, che produce la *percezione intellettiva*.

Ora quando io fo un tale giudizio, non aggiungo nulla alla idea di esistenza (402–407), non fo che fissare l'esistenza che pensavo in un reale. Come si fa dunque una sì fatta operazione dal mio spirito? In questo modo:

Noi pensiamo l'attuale esistenza in universale.

Pensare l'attual esistenza è pensare un'*azion* prima (530).

Le sensazioni, sono *azioni* fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori.

Le sensazioni, essendo *azioni*, suppongono un'*azione prima*, un'esistenza.

Le sensazioni sono anche azioni determinate: dunque suppongono un'*azione prima determinata*: un'*azione prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato.

Confrontando dunque noi la *passione* che proviamo (per le sensazioni), coll'*idea d'attuale esistenza*, troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea di *esistenza*: con quest'idea pensavamo un'*azione*, ma non la affermavamo nè la determinavamo; nella sensazione, o propriamente nel sentito conosciamo l'ente determinato, un dato corpo (1).

---

(1) Quindi al fanciullo è sommamente facile dalle sensazioni passare a formare il giudizio di enti sussistenti, chè questo giudizio non è che una

Pensando dunque noi per natura l'*azione* in sè (l'esistenza); quando poi un'azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov' ella è, e la riconosciamo per quello appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi: « ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d'azione) che col mio spirito io pensavo ».

Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo.

In un sì fatto giudizio, noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito (che prima, senza un punto ove concentrarsi, stava espanso immobilmente sull'*essere possibile* vacuo, uniforme), lo raccogliamo, dico, nell'ente particolare e limitato, come in quello ov'egli trova l'essere realizzato, e ravvisa ciò che conosceva, e quasi direi cercava.

Così si spiega, come succeda un certo confronto, e giudizio in noi tra il *sentito* e l'*idea dell'essere*; e come il primo diventi il *subietto*, in quanto si riconosce contenuto nella seconda, che è il *predicato*.

E per acquistare di questo un più chiaro intendimento, si riducano ai medesimi termini le due cose da confrontarsi, la *sensazione* e l'*esistenza indeterminata*. Esse sono *azioni*: ma l'*esistenza indeterminata* è *azione* priva di condizioni reali; la *sensazione* è l'*azione* medesima limitata da reali condizioni e determinazioni. Ora qual maraviglia ch'io ravvisi e riconosca un'*azione particolare*, quando ho già in me la nozione dell'*azione universale?*

Dall'*azione* poi è facile ascendere all'*ente:* chè questo, come dicemmo, non è che la *prima azione*: ora se v'ha un'azione, vi dee esser la prima, essendo assurdo che esista la seconda senza la prima.

---

percezione intellettiva, a far la quale la natura stessa della sua intelligenza il porta. In tanti altri sistemi sono inesplicabili i giudizî sull'esistenza delle sostanze e delle cause, che fanno i fanciulli nella prima loro età.

OSSERVAZIONE I.

Dottrina degli antichi sul verbo *della mente.*

531. Da questa descrizione della *percezione*, parmi posssa venir lume a intendere che cosa sia il *verbo* della mente, di cui parlarono gli antichi.

Quand'io ho l'idea di una cosa, non so ancora se *sussista* la cosa di cui ho l'idea (1).

Ora diamo che io faccia il *giudizio*, col quale affermo a me stesso quella cosa sussistente: quest'atto è il *verbo* della mia mente (2).

532. Il *verbo* della mente dunque vien prodotto mediante un'efficacia della volontà, che fissa e determina la cosa pensata, assentendo a credere che quella cosa sussiste.

Non è dunque il *verbo* della mente una semplice *idea* o *spe-*

(1) Dicendo l'*idea* di una *cosa*, sembra che io metta due elementi, 1° la idea 2° la cosa. Non è così. Un oggetto solo c'è nel pensiero d'una cosa possibile, ma con due relazioni. Se considero l'oggetto pensato in sè, dicolo *cosa pensata*, o essenza; se il considero rispetto alla mente, dicolo *idea*. Nella semplice *idea* (specie) dunque non c'è il *verbo*, che è la *cosa sussistente* in quanto è *pronunciata*, ossia affermata come tale. La *cosa pensata* si può considerare in sè, non già perchè esista senza la condizione di una mente, ma perchè serve di *esemplare*, secondo il quale l'ente intelligente immagina, o anco produce. *Idea* dunque di una cosa non vuol dire se non *cosa possibile, esemplare*, secondo il quale l'ente intelligente pensa ed opera.

(2) Acciocchè il verbo della mente ci sia, basta che colla mia mente mi fissi in una cosa sussistente, dando l'assenso alla sussistenza della medesima. Quindi io posso pensare 1° ad una cosa attualmente sussistente *(percezione)*, 2° ad una cosa che fu già sussistente e da me percepita (*memoria della percezione*), 3° ad una cosa che non percepisco come sussistente, ma *credo* sull'autorità altrui (*fede* circa la sussistenza): in tutte queste tre operazioni mentali, sia che m'inganni o no, io formo sempre un *verbo* della mente, cioè dico, pronuncio *una cosa sussistente*: 4° di più, io emetto un *verbo* anco quando considero come sussistente ciò che non è tale in se stesso, o per *errore*, o per *immaginazione*, o per aiuto dato al ragionamento mediante *supposizioni*.

cie; ma è l'*affermazione* di una cosa determinata rispondente ad un'*idea* come a suo tipo od esemplare (1).

533. Se la mia mente non possedesse che *pure idee* o *specie*, non intuirebbe che pura possibilità, non affermerebbe nulla, non *direbbe* nulla.

Il linguaggio esteriore, siccome pure l'interiore della mente, non comincia se non allora che la mente s'accorge di qualche ente sussistente: fino ch'ella non pensa *sussistere* un ente, non dice nulla, non proferisce verbo; contempla, in perfetto silenzio, ella è ancora perfettamente muta.

La mente poi da questa sua quiete non è mossa a consentire che qualche cosa sussista, se non per l'impulso delle sensazioni interne ed esterne. Da queste dunque comincia ogni *discorso* e parola della mente (2).

---

(1) S. Tommaso: « Sebbene tanto la *specie* quanto il *verbo* dalla specie « generato sia un accidente, perchè sono nell'anima come in soggetto, tut« tavia il *verbo* prende più della similitudine della sostanza, che la specie « stessa » (così dee essere, chè il verbo è l'assenso alla sussistenza determinata). « Poichè l'intelletto si sforza di pervenire alla quiddità della cosa; « e perciò nella *specie* virtualmente in un modo spirituale (cioè come pos« sibile) c'è la quiddità della sostanza (la *sussistenza* della cosa), ed essen« dovi virtualmente si può da essa specie rettamente formare (il pensiero « della sussistenza): — sicchè il verbo, che è appunto questa cosa che si può « mediante la *specie* interiormente *formare*, più s'accosta a rappresentare « la cosa (sussistente), che non faccia la nuda specie della medesima) » (*Opusc.* XIV). È certo, dalla sola *specie* e idea di una cosa si può formare il *verbo*; chè si può *immaginare* una cosa corrispondente a quell'idea individualmente presente: e così lo statuario immagina la statua nel pezzo di marmo che ha davanti: sicchè anche l'*immaginazione umana* ha, in qualche modo, il suo verbo, ed è tutto ciò che di potenza creatrice si trova nelle sensitive potenze.

(2) L'Aquinate, seguendo s. Agostino, definisce il *verbo* « una cotale ema« nazione dell'intelletto » (*S.* I, XXXIV, II): e altrove: « Verbo propriamente « si chiama ciò che l'intelligente intendendo forma » (*Opusc.* XIII); il che è la *definizione*, o una *enunciazione* qualunque intorno a qualche cosa.

OSSERVAZIONE II.

*Relazione tra l'*idea *e il* verbo *della mente.*

534. Col *verbo* si pronuncia la cosa sussistente, quella cosa che coll'*idea* si concepiva unicamente come possibile (1).

La *cosa pensata* dunque (idea) sta alla *cosa reale* (espressa dal verbo), come la *potenza* al suo *atto*.

Perciò dissi, che l'oggetto ideale, e l'agente reale si riducono in una sola natura (530): l'ente sussistente è quell'azione prima che si concepiva già da noi (coll'idea), ma che pur avea bisogno anche di operare su di noi, acciocchè noi pronunciassimo che fosse nel *modo reale* (2).

ARTICOLO V.

NECESSITÀ DELLA PERCEZIONE INTELLETTIVA.

535. Lo spirito nostro, ricevendo delle sensazioni, è egli necessitato a percepire immediatamente qualche ente?

---

(1) Ecco come nella lingua scientifica delle scuole venne espressa quest'osservazione: « Colla cognizione universale » (cioè colla *specie*, che è sempre universale) » si conosce la cosa più tosto in potenza che in atto » (S. Thom. *Contra Gent.* I, L.). Dicendosi conoscere la cosa *in potenza*, non si volea dir altro che pensare la cosa come possibile. E così avviene che molte espressioni della scuola, che ora presentano una certa oscurità, e talor anche una goffezza o storpiatura, cavate di quella forma antiquata, si trovino contenere cose piane ed eccellenti.

(2) Chi baderà a questa distinzione tra l'*idea* ed il *verbo*, intenderà per mio avviso la distinzione che Platone faceva tra l'*opinione vera* e la *scienza*. Questa era delle idee, de' possibili; quella delle cose particolari esistenti (verbo), chè è affermando qualche cosa che si dice il vero ed il falso, attributi dell'*opinione*, e non della *scienza*, che è sempre vera secondo Platone e sant'Agostino (*De Trin.* L. XV). Nel *Timeo*, Platone distingue la *scienza* dall'*opinione vera*, dicendo che « la prima è insinuata da una *dottrina*; la seconda dal prendere che noi facciamo una *persuasione* ». In fatti, giudicando una cosa sussistente, noi non acquistiamo una *dottrina* nova, chè quella cosa la conoscevamo, avendone l'idea; ma acquistiamo una *persuasione* nova della sua sussistenza col prestare il nostro assenso alla sussistenza. Tuttavia v'ha un'eccezione a fare circa l'essere necessariamente sussistente, l'essere per essenza, nella percezione del quale, il verbo e l'idea s'immedesimano.

Questa questione di fatto non appartiene al mio presente intendimento. La necessità della *percezione*, di che intendo nell'articolo presente parlare, è d'altra guisa. Dico, che se lo spirito nostro intende qualche cosa, egli è necessitato d'intendere al modo che ho fin qui descritto, cioè mediante il giudizio primitivo, onde l'essere che già egli pensa, riconosce avere una sussistenza in quel modo particolare, al quale le sensazioni ricevute lo determinano e limitano.

E il detto fin qui dimostra questa necessità. Chè io mostrai, che l'essenza dell'intendere le cose sussistenti non è altra cosa, che il dare quell'assenso, il formare quel giudizio che ho descritto.

E veramente, dato che il nostro spirito abbia presente l'idea dell'essere, e la veda sempre necessariamente; dato che quest'idea sia ciò che forma in lui l'intelletto e la ragione (480-485); dato per conseguente, che la natura dello spirito intelligente consista nell'intuire l'essere: è dunque questa la legge della intelligenza, « di non concepir nulla, se non come un ente, come un qualche cosa » (1).

536. Ma questa legge dell'intelligenza non è *soggettiva*, o arbitraria; ella è necessaria, sicchè egli è impossibile pur pensare il contrario.

In vero, non sarebb'ella una contraddizione ne' termini il dire che il nostro spirito conosce le cose che a lui si presentano, senza concepire un qualche cosa? e concepire un qualche cosa non è il medesimo che concepire un ente?

La formola generale dunque che esprime la natura necessaria della percezione intellettuale è la seguente: « giudicare, affermare, persuadersi, che un ente sussiste, fornito delle sue determinazioni ».

---

(1) In questa dottrina conviene il celebre detto delle scuole, *Intellectus habet operationem circa ens in universali* (Ved. s. Tomm. *S.* I, LXXXIX, II); e quell'altro di s. Tommaso, *Intellectus respicit rationem entis* (*S.* I, LXXXIX, IX). Quindi ancora la Scuola insegnava, che *Quod non est, non intelligitur, nisi per id quod est.*

A chiarimento maggiore, poniamo che ricevessimo le sensazioni da' corpi, e che non avessimo la potenza interiore di veder l'ente; quindi, che quelle sensazioni non potessero essere da noi considerate in relazione coll'essere. Ciò posto, sarebbesi modificato il nostro spirito dalle sensazioni corporee; ma queste non ci apparirebbero punto come determinazioni dell'essere: noi non percepiremmo dunque un ente determinato, una cosa sussistente, un corpo; chè percepire un corpo è percepire un ente determinato. Le sensazioni non sarebbero percepite punto dall'intendimento, nel solo senso rimarrebbero: quindi nulla conosceremmo. Acciocchè, oltre sentire il *corpo* (e questo nome *corpo* è egli stesso inventato in conseguenza della percezione intellettiva), anche lo conosciamo, fa bisogno avervi in noi la potenza di veder ivi un ente determinato, dov'è la sensazione.

Lo spirito intelligente non conosce dunque se non mediante l'idea dell'essere, che in sè possiede; e conoscere non è che concepire una *determinazione dell'essere* possibile o comune, determinazione che lo rende un ente proprio.

OSSERVAZIONE I.

Sulla questione, se l'anima pensi sempre.

537. Dalla teoria fin qui esposta viene la soluzione della questione cartesiana, « se l'anima pensi sempre ».

L'anima è intelligente, perchè ha continuamente la visione dell'essere (535).

Quindi l'intelligenza è una facoltà essenzialmente attiva (1) e pensante: ma ciò non già perch'ella s'abbia presenti tutte le

(1) S. Tommaso sull'orme d'Aristotele dà la stessa soluzione all'accennata questione. Applica, come toccammo, allo spirito intelligente il celebre principio: *Nihil agit, nisi secundum quod est actu (S.* I, LXXVI, I), e da esso deduce la necessità che lo spirito sia in atto essenzialmente; nè l'uomo avrebbe potenza da intendere, se ciò non fosse. E non vedo perchè intendere non si possa dell'*intelletto agente*, anzichè dell'*intelletto acquisito* (*intellectus adeptus*), il detto di Aristotele, che « non accade d'un tale intelletto, che talora

idee, ma unicamente perchè s'ha presente l'idea prima, l'essere; e con questa, che è suo lume (1), vede e distingue ciò che i sensi le somministrano nel modo spiegato, e intende quando altri enti ragionevoli parlano.

La ragione poi ond'avviene che essendo l'idea dell'essere fino dal primo istante della nostra esistenza con noi indivisibilmente congiunta, tuttavia noi non ce ne accorgiamo per molto tempo, fu da noi altrove dichiarata (469-470).

OSSERVAZIONE II.

In che senso l'intelligenza sia una tavola rasa.

538. Qui pure si parrà chiaro perchè io altrove usassi la similitudine antica della tavola rasa (2) per descrivere lo stato nel quale è la nostra intelligenza all'istante che cominciamo ad essere.

« intenda e talora non intenda », volendo dire che sempre intende (*De Anima* III). S. Tommaso non niega che un tal detto si possa intendere dell'*intelletto agente*, perchè dice: « In qualsiasi atto col quale l'uomo intende, concorre l'operazione dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile. — Ora « quanto a ciò che si richiede affinchè noi considerar possiamo, da parte « dell'intelletto agente niente manca a far sì, che noi sempre intendiamo; « ma manca quanto a ciò che è necessario da parte dell'intelletto possibile, « che non s'empie se non per le specie intelligibili astratte da' fantasmi » (*De Verit.* Q. X, art. VIII). E la ragione per la quale rispetto all'intelletto agente non ci restiamo dall'intendere, si è che l'*intelletto agente* « nulla riceve dal di fuori » ma trae tutto da sè, cioè la *forma* della cognizione, l'essere in universale.

(1) Il Norris, scrittore che ha sviluppato in Inghilterra il sistema di Malebranche, nell'opera sua *Essay towards the Theory of the ideal or intellectual World*, tra l'altre proposizioni, si propone a difendere la seguente, « che se le cose materiali fossero percepite per se stesse, sarebbero un vero « lume alle menti, poichè verrebbero ad essere la forma intelligibile de' no« stri intelletti, e per conseguente sarebbero perfettivo di essi, e ad essi superiori »: proposizione nella quale egli trova, con ragione, falsità e ripugnanza.

(2) Aristotele la rese celebre usandola nel lib. III *De Anima*.

Questa similitudine è acconcia all'argomento, intesa in questo modo.

La *tavola rasa* è l'essere indeterminato, presente al nostro spirito.

Quest'essere, non avendo alcuna determinazione, è come una tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o scritta da carattere di sorte. Perciò essa riceve in sè qualunque segno e impressione che vi si faccia; il che vuol dire, che quell'idea, l'essere del tutto indeterminato, si determina ed applica egualmente a qualunque sentito, forma, o modo ci si presenti mediante i sensi esterni od interni. Quello dunque che vediamo fino dalla nostra nascita, non sono caratteri, ma è un bianco foglio di carta, dove nulla è scritto, e nulla quindi leggervi potevamo: è un foglio che ha la sola suscettibilità (potenza) di ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque determinazione d'esistenza particolare (1).

(1) Congetturo che questa sia la vera interpretazione che dar si deva alla *tavola rasa* degli antichi; e credo chè i moderni, per la gran voglia di ridersi di tutta l'antichità, non l'abbiano intesa. Ecco quali sono le ragioni che confortano la mia opinione. 1° La similitudine della *tavola rasa* dice che non c'è nessun *carattere* particolare scritto nell'anima nostra, ma ammette la *tavola* su cui si possa scrivere checchè si voglia. Che cos'è dunque questa *tavola piana e liscia*, innata nell'anima nostra? Questa, io dico, è l'*essere indeterminato*, atto a ricevere qualunque determinazione. 2° La similitudine della tavola rasa si può spiegare coll'altra che usa Aristotele della *luce* e de' *colori*. Non ci sono *colori*, dice Aristotele, ma c'è *luce innata*, la quale per sè è uniforme (la spianatura della tavola), e atta a far vedere tutti egualmente i colori delle cose. 3° Perchè intendendo nel modo detto la *tavola rasa*, si conciliano molti passi d'Aristotele, altramente inconciliabili. 4° Perchè negli antichi si trova usata la similitudine della *tavola rasa*, e in certi luoghi è dagli autori medesimi espressamente detta innata l'idea dell'essere. Valgami per tutti s. Bonaventura, o quale altro sia l'autore del libro che sto citando. Egli usa di quella similitudine aristotelica nel *Compendium Theologicæ veritatis*, L. II, C. XLVI; e nel C. XLV dice, che tutte le cognizioni vengono dal senso. Tuttavia sembra certo, che quest'autore pone nell'uomo innata l'idea

CAPITOLO V.

L'IDEA DELL'ESSERE INNATA SCIOGLIE LA DIFFICOLTÀ GENERALE DEL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELLE IDEE.

ARTICOLO I.

SOLUZIONE DELLA DIFFICOLTÀ.

539. La difficoltà che conteneva il problema dell'origine delle idee, è stata da me ridotta in questa semplice dimanda: « come sia possibile il primo giudizio » (41-45).

Nell'ipotesi lockiana, che tutte le idee vengano da' sensi, la difficoltà era insolubile.

Avendo io conceduto, e provato, che un'idea universalissima preesiste in noi naturalmente a tutte le nostre sensazioni, la difficoltà che impediva d'intendere come si formasse il primo giudizio è interamente rimossa.

ARTICOLO II.

OBBIEZIONI E RISPOSTE.

§ 1.

Obbiezione prima.

540. Pure si presentano delle obbiezioni, che noi dobbiamo esaminare; ed ecco la prima.

Il giudizio, che si dice necessario a formarci le idee, fu descritto per modo, ch'egli viene ad un medesimo colla concezione dell'idea, sicchè le idee non si concepiscono se non mediante un giudizio.

Se questo è vero, nulla fa che l'idea universalissima sia innata in noi: ella è un'idea e questo basta perchè abbia bisogno anch'essa d'un giudizio per essere concepita.

---

dell'*essere attualissimo* (*Itin. mentis in Deum*); cioè più di me; chè io pongo innata solo l'idea dell'*essere* perfettamente indeterminato. Che dire dunque? Che quella similitudine della tavola non era intesa in quel misero modo nel quale i moderni sogliono adoperarla.

L'essere innata non esclude il suo concepimento; altro non dice, se non ch'ella è concepita da noi fino dal primo istante della nostra esistenza, è concepita per naturale virtù.

Se dunque non si concepiscono le idee che mediante un giudizio, ritorna la difficoltà che si voleva evitare, e ci si dimanda di nuovo, « come sia possibile quel giudizio mediante il quale noi concepiamo l'idea universalissima ».

Risposta all'obbiezione prima.

541. Tutta l'obbiezione s'aggira sopra una falsa supposizione, cioè « che un giudizio sia necessario alla concezione di qualunque idea ».

All'incontro vero è, che un giudizio è necessario per le *idee di nostra formazione;* per la concezione di quelle idee che congiungono in sè un predicato ed un subietto, e quindi risultano da due elementi, come sono le idee de' corpi, l'uno de' quali elementi dee esser universale. Ma se si dà un'idea che non consta di questi due elementi, ed è uno solo di essi, ella non ha più bisogno d'un giudizio per essere avuta e concepita: chè il giudizio è sempre un'operazione della mente, colla quale s'accoppiano due termini: sicchè ove non fossero due i termini, ma un solo fosse, non s'esigerebbe giudizio di sorte; anzi il giudizio sarebbe impossibile; e si darebbe un'*intuizione* immediata, e da nessun giudizio prevenuta.

Ora di tutte le idee della mente umana trovasi che ve n'ha appunto una, e una sola, l'idea dell'essere, che di questa singolare proprietà è fornita, cioè d'essere semplicissima e non comporsi di un predicato e di un subietto, la quale perciò, ad eccezione di tutte l'altre, non ha bisogno d'un giudizio per essere concepita.

Dunque l'idea dell'essere da una parte non si può *formare* con una nostra operazione, e si può solamente *intuire:* dall'altra non si può intuire senza che sia presente al nostro spirito: nova ed evidente dimostrazione, ch'ella è presentata all'uomo dalla natura.

§ 2.

Novo rincalzo all'obbiezione prima.

542. E nondimeno non posso dissimulare di sentire, che non è poco difficile a ben intendere come s'intuisca l'idea dell'*essere*, senza mescolare in questa intuizione giudizio alcuno.

Anzi a prima giunta egli pare, che l'idea dell'essere si possa esprimere in una proposizione così: « può esistere un qualche cosa », la qual proposizione è un giudizio. Se dunque concepiamo quella proposizione, giudichiamo che « un qualche cosa è possibile ». E che questo giudizio s'inchiuda nell'idea dell'essere, confermasi dall'analisi di essa, fatta da noi stessi (424). Per quell'analisi abbiam trovato, che l'idea dell'essere risulta da tre elementi, due de' quali sono: 1° l'idea di un qualche cosa, 2° e la possibilità di questo qualche cosa. Ecco, si continuerà a dire, un predicato e un subietto: quel predicato e quel subietto che vengono pure espressi nella proposizione: « un qualche cosa è possibile ». La *possibilità* dunque è l'elemento che forma il predicato, e il *qualche cosa* indeterminato è l'elemento che forma il subietto. Noi dobbiamo accingerci a trattare diligentemente di questa difficoltà.

Continuazione della risposta.

543. Essa trae l'origine dall'incertezza che presenta il concetto di *possibilità*. Occupiamoci a farne una più accurata analisi.

Da prima si noti, che qui si parla di *possibilità logica*, che non va confusa colla *probabilità;* queste due cose sono affatto disparate tra loro. Che cosa è dunque la *possibilità logica?*

Un'entità *possibile* vuol dire un'entità che *può* sussistere, che si può pensare sussistente.

Tutto ciò che non involge contraddizione, si dice possibile: la mente può sempre pensare che esista, può immaginarlosi come esistente quante volte le aggrada.

Acciocchè una cosa sia dichiarata *impossibile*, è bisogno che la mente possieda una ragion necessaria, colla quale non possa

stare la esistenza di quella cosa; sicchè o quella ragione deva dichiararsi falsa, o pure la cosa deva dichiararsi impossibile. Riconosciuta necessaria quella ragione, essa non si può più dichiarar falsa; dunque si dichiara impossibile la cosa di che si parla.

Il contrario dell'*impossibile* è il *possibile.* Come dunque noi, per dichiarare impossibile alcuna cosa, dobbiamo avere un concetto necessario col quale ripugni la cosa in discorso; così, per l'opposto, la *possibilità* della cosa non richiede che l'assenza di un tal concetto che la renda ripugnante e contraddittoria, poichè se non c'è la detta ragione necessaria, ogni cosa è per sè possibile.

La ragione poi ond'avvien che alla voce *possibilità* s'aggiunga un significato positivo, è l'indole della mente nostra e del linguaggio. Il linguaggio esprime egualmente gli enti positivi e i negativi, con una parola, cioè con un segno positivo. Quindi la facilità di confonderli insieme. Così quando nominiamo il *nulla*, noi non facciamo che escludere l'esistenza di qualsiasi cosa con tal vocabolo, e tuttavia ci sembra di dir pure una cosa, perchè segnamo il nulla con una parola.

Ciò che dico della *possibilità* non può applicarsi alla *probabilità.* Se la *possibità* dice un'assenza di contraddizione; la *probabilità* dice di più qualche ragione positiva oltre l'entità concepita, che renda la cosa probabile ad essere o ad avvenire, sia poi quella ragione o un numero di casi ne' quali la cosa è altra volta avvenuta, o la cognizione d'una speciale potenza sussistente atta a produrla.

Quinci ognun vede che noi prendiamo la *possibilità* in senso logico ed assoluto, e non in senso approssimativo, siccome si suol prendere ne' comuni ragionamenti.

« È impossibile, si dice, che quest'albero si trovi qui nel giardino senza che ci sia stato il seme onde uscisse ». Ecco un'impossibilità fisica, cioè ripugnante alla legge fisica che ogni pianta esce dal seme.

« È impossibile che non incappiate in qualche grave danno, esponendovi, come voi fate, a tanti pericoli ». Questa impossibilità

non è che improbabilità, cioè ripugna il conservarsi incolume coll'ordine comune degli avvenimenti. L'impossibilità di cui parliam noi non è quella che pugna colle leggi fisiche, o col solito corso delle cose, o nè anco con leggi morali: è quella che pugna colle leggi del pensiero: sicchè messo l'uno de' due termini della proposizione, l'altro non si può concepire contemporaneamente esistente. Tutto quello dunque che non involge sì fatta contraddizione noi lo diciamo possibile (1).

---

(1) Talora certe cose hanno in sè un'*impossibilità logica* nascosta, la quale non ci apparisce tosto, e dubbiam molto cercarla. Questo nasce perchè l'idea che noi abbiamo di tali cose non è perfetta; ha troppo estensione; non discende alla cosa in sè, ma la pone come formante parte d'un genere o d'una specie senza imbarazzarci di penetrarne, per così dire, il fondo individuale. Quindi è necessario pensare alla cosa stessa ed alle sue proprietà, non solo alle sue qualità comuni, prima di potere assicurarci ch'ella sia possibile. Prendiamo un esempio dalla matematica. « Si voglia la radice quadrata del numero 2, espressa in una serie finita di numeri ». Questo problema, prima che i matematici si accingessero a risolverlo, potea sembrare possibilissimo. Venuti alla prova, trovarono che non è. Allora s'inventò anche una dimostrazione dell'impossibilità d'avere espressa in una serie finita di numeri interi o fratti la radice del 2, come di qualunque altro di que' numeri che chiamarono *incommensurabili*. Qui era necessaria una dimostrazione dell'*impossibilità* del detto problema: appunto perchè l'*impossibilità* era nascosta, e non si offeriva subito agli occhi da se medesima.

La ragione di questa imperfezione della mente nostra, che non vede di tratto l'impossibilità di certe cose, e per conseguente non può assicurarsi della loro *possibilità*, si trova in quello che abbiamo detto più sopra circa la *indeterminazione* dell'idea dell'essere: questa idea è una tavola non iscritta ancora da carattere particolare; ossia è in mera potenza verso tutti gli enti determinati: quindi la mente non può giudicare di essi, nè della loro possibilità, senza 1° pensare alle loro determinazioni, 2° e confrontar queste all'idea dell'essere, siccome a regola suprema. È dunque innata la *regola* per giudicare della possibilità delle cose; ma non è innato il *giudizio*, nè la materia di questo giudizio: e quindi quel giudizio conviene cercarlo, e talora con fatica.

Se il Kant avesse osservato, che la *possibilità* da se sola non è che un concetto negativo, che esprime « non avervi alcuna ripugnanza colle leggi

544. La *possibilità* dunque di una cosa, è nulla di positivo in se stessa, e fuori della cosa, è un'entità mentale, come suol dirsi; cioè un'osservazione che fa la mente sull'essenza, nella quale osserva che non si riscontra alcun'intrinseca ripugnanza. Questa mancanza di ripugnanza ideale noi la esprimiamo col vocabolo di *possibilità*, e così ci pare che sia qualche cosa di separato dall'entità concepita, quando non è.

Tutti gli enti mentali poi sono il frutto dell'osservazione, colla quale l'uom s'accorge d'una mancanza, o d'una relazione, o di una qualità ecc.: quindi essi non possono esser cose presenti alla mente nostra fin dal principio della nostra esistenza, separatamente presi ed in sè, ma solo noi li notiamo, e ce li mettiamo davanti di poi nello sviluppo successivo del nostro intendimento.

Concludiamo: la *possibilità* delle cose, in quant'è un'entità mentale atta ad essere espressa con un vocabolo, non è in noi innata, ma noi la osserviamo con un atto della mente: la *possibilità*, in quanto è una mera mancanza di ripugnanza, null'altro viene a dire, se non, nell'idea dell'*essere* indeterminato non trovarsi ripugnanza, e perciò non potersi trovare nè pure in qualunque altra cosa che noi in esso vediamo, e così ella non è cosa distinta dallo stesso *essere ideale*.

Ora di questo la conseguenza è manifesta: in noi non c'è d'innato, che la semplicissima idea dell'essere: la possibilità poi

---

del pensare ad esistere la cosa di che si parla »; e di più, se non avesse confuso la *possibilità* col pericolo in cui talora siamo di giudicare tortamente della medesima, egli non avrebbe negato, che, per poter noi giudicare che una cosa sia possibile, basti dimostrare non avervi in essa (nella sua idea) ripugnanza, nè avrebbe domandato qualche cosa di più pel concetto della possibilità, siccome fa nella *Critica della ragione pura*, il che lo dilungò via più dal cogliere il vero (Vedi Parte I, Lib. II, Cap. II, Sez. III, IV). Tuttavia c'è una verità in questo, che il fondamento positivo della possibilità è nello stesso essere ideale, chè tutto ciò che si concepisce ha questo di proprio in sè, che lo concepiamo come possibile, sicchè il *concepirlo* e il *concepirlo possibile* è il medesimo.

è un predicato che non gli aggiunge qualche cosa, ma da lui qualche cosa esclude (la ripugnanza), e serve a semplificarlo, a riconoscerlo semplicissimo, unitissimo.

545. Posti questi principî, la proposizione « può esistere qualche cosa » se si adopera a significare ciò che vi ha d'innato, è inesatta. Quella proposizione suppone che l'*idea della possibilità*, questa entità puramente mentale, noi l'abbiamo già estratta colla nostra mente dalla semplicissima idea dell'essere; e che abbiamo così vestito d'una forma positiva, cioè di un pensiero e di un vocabolo, ciò che è negativo di sua natura; che l'abbiamo, in una parola, convertito in un predicato apparentemente positivo.

Volendo dunque entrare ad analizzare e conoscere ciò che vi ha d'innato in questa proposizione « può esistere un qualche cosa », conviene che togliam via da essa tutto ciò che ci viene aggiunto apparentemente per la forma del concepire e dell'esprimere nostro. A tal fine questa proposizione, « noi abbiamo innato che un qualche cosa è possibile », conviene tradurla in quest'altra: « noi abbiamo d'innato (cioè abbiamo presente al nostro spirito per natura) l'idea dell'essere priva di ripugnanza »; ovvero in questa: « noi abbiamo d'innato l'idea dell'essere; riflettendo poi su di essa, osserviamo esser priva di ripugnanza ». E poichè l'idea dell'essere costituisce, qual forma oggettiva, la nostra intelligenza, si può definire l'intelligenza nostra, la facoltà di veder l'essere; e riflettendo su di ciò, si conchiude, che toltaci la vista dell'essere, la intelligenza nostra è pur tolta. Quindi l'essere non può esser tolto, cioè rimosso dalla mente. Ora il rimovere l'essere ed il lasciar l'essere, è ciò che si chiama contraddizione. Nella nostra intelligenza dunque non può esistere contraddizione. Quindi l'intelligenza non intende, ovvero (il che è lo stesso) non è intelligibile, non è pensabile, se non ciò che non involge contraddizione.

546. È dunque posteriormente, che noi osserviamo l'essere prendere quelle molte determinazioni che ravvisar si possono negli enti reali. Quindi noi diciamo, che in quella essenza dell'essere si contiene la possibilità delle cose; il che non vuol

dire altro, se non che « non v' ha ripugnanza tra quell'idea dell'essere indeterminato, e le sue determinazioni e realizzazioni », onde il concetto di possibilità involge una *relazione* colle *determinazioni* dell'essere, le quali a principio sono ignote allo spirito nostro, non apprendendole noi che dall'esperienza.

In somma, dall'osservare che l'*essere* è privo di determinazione (il che è una negazione, e non un predicato positivo), noi poscia concludiamo (quando giungiamo, riflettendo colla nostra mente, a simile considerazione), esser possibili e pensabili una quantità indeterminata di enti reali, cioè di determinazioni e realizzazioni di quell'essenza che è a noi presente; o sia, non involgere ripugnanza con essa idea, ammettere questa senza ripugnanza tutte quelle determinazioni e realizzazioni: il quale concetto di mera possibilità è, per ciò stesso, un concetto *acquisito* all'occasione dello sviluppamento di nostre facoltà; non avendoci d'innato altro che il fondamento suo, cioè l'idealità e indeterminazione dell'essere.

L'idea dell'essere dunque com'è innata senza predicato alcuno, è essa medesima predicato universale. All'incontro essendo priva di qualunque determinazione e azione reale, queste determinazioni e azioni diventano il subbietto, a cui essa poi s'unisce od applica siccome predicato. L'idea dell'essere dunque non racchiude un giudizio, ma costituisce la *possibilità di tutti i giudizii*, in quanto che ove ci si presenti un sentito, noi possiamo coll'idea dell'essere, che è in noi, siccome con predicato comune, giudicarlo (1).

§ 3.

Obbiezione seconda.

547. L'obbiezione che mi sono occupato di sciorre, era tratta dall'uno de' due primi elementi dell'idea dell'essere, cioè la

(1) La *cognizione* anche secondo s. Tommaso suppone una *misura*, una *regola*, poichè dice: *Intellectus accipit cognitionem de rebus MENSURANDO eas quasi ad sua principia*. De Verit. Q. X, art. I.

possibilità (423). La soluzione mi viene trovata dimostrando che questo elemento, in quanto si concepisce separato dall'essere, è negativo, e che perciò non toglie, anzi esprime la semplicità dell'idea dell'essere.

Ma il secondo elemento, cioè il *qualche cosa*, l'essere, porge un' altra difficoltà a concepire come l'idea dell' essere ci sia presente senza bisogno di alcun giudizio, e la difficoltà è la seguente: « Quando io intuisco l'essere, in questa concezione si distinguono due termini, l'*io* che intuisce e l'essere intuito. In questo atto dunque la mia coscienza mi dice: io percepisco l'essere. Questo è un giudizio: sembra dunque che in ogni concezione oggettiva che non è una mera modificazione del soggetto, deva entrare necessariamente il giudizio ».

Risposta alla seconda obbiezione.

548. La risposta giace in una osservazione, che, per esser sottile, non è a noi lecito il trascurare (1).

---

(1) Farebbe egli secondo il buon metodo, chi portando l'occhio osservatore sulla natura, si facesse poi una legge di non osservar che i fatti più ovvii e manifesti? e chi, quantunque volte s'abbattesse ad un avvenimento singolare, a qualche cosa di recondito e di misterioso, dicesse: « oh, questo trascuriamolo, poichè osservar questi fatti è troppo difficile, verificarli con ripetute osservazioni ed esperienze troppo laborioso, ed avremo sempre de' risultati oscuri ed incerti? » Non sarebb'egli ciò, per chi professa filosofia, un beffarsi della natura, e degli uomini a cui pretende farsi maestro? non sarebbe un'incredibile presunzione questa, il voler comporre delle teorie, dispensandosi insieme dal cavarne le basi dalle cose su cui queste si fanno? quasichè sia in arbitrio dell'uomo dichiarare un fatto della natura non necessario alla scienza, solo perchè è difficile ed oscuro; o quasi si trovi in potere suo il far sì, che la natura delle cose non sia così com'è, in tutte quelle parti che riescono troppo per lui difficili da esaminare ed osservare? E pure questo è il metodo di que' minuti filosofi che si sono addietrati al Locke, i sensisti ed i materialisti. I valentuomini stessi hanno preso una tinta di questa matta presunzione, ed hanno dato segno di questo cattivo metodo, quelli che si piccavano più di metodo buono e rigoroso. A ragion d'esempio, il Bonnet,

L'atto ond'io intuisco l'essere, è interamente diverso dall'atto onde dico a me stesso: « io intuisco l'essere ».

Si badi bene, che non è mio scopo d'esaminare se questo secondo atto segua sempre o deva seguire necessariamente dietro al primo: ciò non rileva all'intendimento presente: tutto ciò che qui rileva si è, che l'*intuire un'idea*, e il *giudicare di intuirla* sono due atti dello spirito diversi.

Coll'intuizione, io fisso la mia attenzione nell'idea. Se la mia attenzione è debole, se questa attenzione non è fissa, ma vacilla, e sparpaglia, per così dire, le sue forze sopra altri oggetti; questo non muta la natura di quell'atto. Ora importa di osservare, che quest'atto è essenzialmente unico, come è unico l'oggetto; e che lo svagarsi dell'attenzione, non toglie la sua uni-

---

che val pur molti altri, ove si fa a dimandare se ci sia in noi un sentimento della nostra esistenza, lo esclude; ed eccovi tutta ragione di ciò: « non è « bene, egli dice, l'ammettere un certo sentimento dell'esistenza, di cui noi « non sapremmo formarci alcun'idea: egli è meglio senza dubbio di non « ricevere che DELLE COSE CHIARE, e sulle quali si possa ragionare » (*Analyse abrégée de l'Essai analytique*, II). Ora, se non si vogliono ricevere che delle cose al tutto *chiare*, poco a dir vero si riceverà: chè la natura è piena di oscurità e di misteri. Se si vuol cercare ciò che è *bene* di ammettere, e non ciò che è *vero*; chi potrà sapere, che cosa mai ciascun filosofo sia per far materia della sua filosofia? che cosa riputerà *bene*, o *meglio* di ammettere? Ufficio del filosofo è quello di osservar la natura tutta intera siccome sta: non voler ricevere solo ciò che è chiaro, ma affaticarsi per rendere chiaro coll'osservazione e riflessione ciò che è *oscuro*: dove il vero filosofo troverà del misterioso, ivi più si occuperà a penetrare, a dicifrare i segni arcani co' quali la natura presenta i suoi segreti; dov'egli non possa dicifrarli, godrà in ammirare la profondità della sapienza di colui che ha fatto questa sì grave, sì immensa e sì sublime natura. Certe questioni non si possono dunque eliminare, checchè si faccia, dalla filosofia; si deve anzi mettersi in esse coraggiosamente; chè è la buona audacia, che mai sempre si accompagna colla modestia: e in particolare il sentimento fondamentale è un fatto di tale importanza, escluso il quale dalla osservazione filosofica, o dichiarato inosservabile, di tutta la cognizione dell'uomo *actum est*.

cità, ma non fa, tutt'al più, che associare ad esso degli altri atti interamente diversi, ciascuno de' quali in sè preso è unico. Quest'atto unico e semplice è quello che si dee mettere qui in esame: quest'atto isolato da tutti gli altri atti, co' quali egli potrebbe per avventura trovarsi mescolato.

Ora di quest'atto, col quale io metto la mia attenzione in un'idea, è proprietà essenziale d'essere al suo oggetto ristretto, e di finire in esso.

549. E acciocchè ci sia più facile considerare un atto dell'attenzione separato da tutti gli altri, cerchiamo uno stato del nostro spirito, nel quale tutta la forza dell'attenzione sia concentrata in un punto.

Immaginiamo che l'oggetto della nostra attenzione sia quello di tutto il nostro amore, e bellissimo, perfettissimo in se medesimo, rapisca a sè la nostra attenzione che s'addentra in esso innamorata e perduta. Se questa interna contemplazione sarà cresciuta al segno necessario, succede un fatto singolare: a noi, immersi unicamente nell'oggetto vagheggiato, non avanza più forza d'altro: in uno stato d'estasi, siamo assorbiti in quell'unico oggetto, dimentichi di noi stessi, non che d'altra cosa, il resto che ci circonda è come se non fosse: tutta la forza pensante dello spirito e dell'amor nostro ivi è legata, esaurita. Questa specie di alienazione è un fatto; nè v'ha forse uomo, che in qualche suo grado non l'abbia provato, e che da ciò che ha sperimentato in se stesso con forza minore, non possa argomentare a quel di più, a cui un simile accesso di mente può giugnere. Io dico: ove l'uomo si trovi in questo stato, si recherà egli colla sua attenzione sopra se stesso? sarà egli capace di fare delle riflessioni sopra il suo stato? Non più che un bambino che succhia il latte, ed è tutto in quello. Egli non può fare queste riflessioni su di sè, nè su quello stato di dimenticanza di se medesimo, se non allora che da quello sia già rivenuto, e rivenendo, si sia, quasi dissi, desto da un sonno profondo: ripiega allora sopra di sè le sue forze prima occupate, e quasi smarrite da se stesso lontane.

Ma se quell'immersione della mente e dell'affetto fu completa e piena, nè anche si rannoda quell'atto collo stato successivo; chè sono in quello tutte le forze esauste; e dee succedere un riposo; quindi un ripristinamento d'azione, tutta senza legame con quella intensissima, della quale è smarrita fin la memoria: singolare fatto, accennato dall'Alighieri in que' versi:

« Perchè appressando sè al suo desire
« Nostro intelletto si profonda tanto,
« Che retro la memoria non può ire » (1).

550. Tutte queste osservazioni sono atte a far conoscere, che il riflettere sulle operazioni del nostro spirito, è un atto interamente diverso dalle operazioni stesse.

Di qui deducasi, che io posso pensare un oggetto, per esempio l'essere, senza che io *rifletta* sopra di me medesimo e mi ravvisi così pensante.

Ora poi, io non posso pronunciare il giudizio: « intuisco l'essere », se non in conseguenza d'una riflessione che fo su di me stesso, per la quale io rivolga la mia attenzione allo stato mio, e formi questo stato oggetto di mia attenzione. Ma lo *stato di me* è un oggetto diverso dall'*essere*. Dunque io devo percepire lo stato mio con un atto diverso da quello onde intuisco l'essere: intuisco l'essere con un atto dell'attenzione che a questo si volge; percepisco me con un atto dell'attenzione che si rivolge in me: intuendo l'essere, la mia attenzione ha davanti un oggetto da *me* assai diverso, *mero oggetto;* percependo il *me*, la mia attenzione ha davanti per oggetto il *soggetto* medesimo che intuisce. Finalmente il primo atto è un'*intuizione*, l'altro è una *percezione* rispetto al me, una *riflessione* rispetto all'essere. L'atto dunque ond'io intuisco l'essere, è un atto semplice, primo, spontaneo; l'atto ond'io giudico me intuente l'essere, è un atto composto (un giudizio) e susseguente: il primo può essere innato, e non il secondo; sebbene nulla osti, che il secondo sussegua al primo più o meno prossimamente: il primo è a me

(1) *Par.* I.

intrinseco e necessario, il secondo può essere puramente acquisito e volontario.

551. Nel distinguere questi due atti, io ho introdotto lo stato dell'uomo occupato tutto in un solo oggetto. Sono ricorso a questo fatto, non per appoggiare al medesimo la distinzione di que' due atti, ma per aiutarne l'intelligenza. Nello stato di concentrazione della nostra mente, le forze dell'attenzione sono tutte ridotte ad un solo punto (1): quindi si vede come un atto possa sussistere scompagnato da quegli altri, onde suole essere ordinariamente accompagnato. Per lo scopo però di questo ragionamento, non ho bisogno di far vedere l'uno atto dell'attenzione distinto anche di tempo da tutti gli altri: mi basta far osservare, che l'un atto non è l'altro. Poichè di questo viene, che l'uno può essere innato e l'altro no.

E quanto più di forza non piglierebbe il mio ragionamento, ov'io volessi qui torre a dimostrare quel vero conosciuto dagli antichi, che l'intendimento non può fare nello stesso tempo che un atto solo? e che l'*essere* (in generale qualunque cosa si concepisca) e l'*io* intuente sono due oggetti, e però richiedono due atti dell'intendimento ad essere appresi? sicchè tornerebbe cosa assurda il pensare che fossero appresi contemporaneamente? e

(1) Il fatto dell'uomo assorto nella contemplazione d'un oggetto mi dà campo di fare una osservazione, colla quale si svela un falso giudizio solito a farsi. Quando altri di una cosa poco si ricorda, ovvero quando altri soffre qualche sensazione senza accorgersene punto, o con accorgersene pochissimo, si è presti di dire, che l'impressione, la sensazione dee essere stata fievole e tenue al tutto. Può essere anzi il contrario: la sensazione può essere stata fortissima, e non accorgercene noi, cioè non rifletterci; e così pure la contemplazione: anzi quando la sensazione o la contemplazione di cosa parziale perviene al massimo, allora, penso io, nulla sappiamo noi della medesima, nulla ce ne accorgiamo, nessuna memoria di quella ci resta: siamo vinti in essa, non siamo più a noi stessi presenti. Di quanta rilevanza sia questa riflessione per intendere bene ciò che nello spirito umano avviene, quegli è più atto a dirlo e a comprenderlo, che in questi studi vede più addentro, ed ha il costume di su meditarvi.

quindi cosa assurda immaginare, che nel tempo che io apprendo un oggetto, conosca d'apprenderlo? Che? se poi io togliessi a mostrare, sopra ciò, quello che è pure evidente, cioè che il secondo atto, avendo per oggetto il primo, non può cominciare ad esistere senza supporre che il primo sia già bello e compito? e però, che ripugna il concepire i due atti contemporanei, il conoscere qualche cosa, e il conoscere che lo conosciamo?

COROLLARIO I.

V'ha un'idea che precede qualunque giudizio.

552. Una prima intuizione dunque a noi naturale precede qualunque giudizio: e questa ci rende intelligenti, e forma la nostra facoltà di conoscere; l'oggetto di tale intuizione è l'*essere ideale*, l'idea.

COROLLARIO II.

V'ha nell'uomo un senso intellettuale.

553. L'essere dunque è intuito dallo spirito nostro in un modo immediato, come il senso riceve l'impressione del sensibile: egli è rispettivamente a questa presenza dell'essere allo spirito, che si può dire esser noi forniti d'un *senso intellettuale.*

La nostra intelligenza dunque, in quanto intuisce l'essere, si può chiamare un *senso* (d'altro genere però da' corporei); ma in quanto il nostro spirito giudica, o sia avvisa il rapporto tra il sentito e l'essere in universale, egli fa un'operazione interamente diversa dal senso; non riceve già sensazioni, ma pronuncia, sintesizza, onde se n'hanno cognizioni e persuasioni (1).

(1) Con questo s'intende la sentenza di s. Tommaso, *Intellectus est vis passiva* (propriamente ricettiva), *respectu totius entis universalis* (*S.* I, LXXIX, II). E anco parmi, che si possa applicare all'*idea innata* dell'essere, che ci fa conoscere tutte cose ed anco se stessa, quella sentenza d'Aristotele, che « in quello che è separato da materia (vale a dire, che è puramente forma, com'è appunto l'idea dell'essere), ciò che s'intende e ciò con cui s'intende è il medesimo » *De anima* III, com. XV.

OSSERVAZIONE I.

In che differiscano il senso corporeo ed il senso intellettuale.

554. La differenza tra il *senso corporeo* ed il *senso intellettuale* consiste nelle diversità de' loro termini.

Il senso corporeo ha de' termini corporei determinati e reali: il senso intellettuale ha un termine puramente spirituale e perfettamente indeterminato.

Da questa differenza tra i termini del senso corporeo e del senso intellettuale ne nasce un'altra, cioè, che sebbene la natura di *senso* importi un'azione fatta nel soggetto, o una modificazione subíta da questo; tuttavia nel senso corporeo non si comunica l'oggetto come oggetto, ma come forza *agente;* là dove nel senso intellettivo si manifesta un *oggetto*, anzichè un agente; chè dell'oggetto non è propria l'azione, ma solo la presenza e la manifestazione: onde il senso intellettivo a prima giunta non sente se stesso, ma immediatamente intende l'ente; benchè poscia senta diletto di questa intelligenza dell'ente. Il senso intellettivo dunque si può dire che sussegua l'intelligenza.

Quindi l'essere in universale è *idea;* ma da questa idea, il soggetto che la intuisce *produce a se stesso* delle sensazioni intellettuali (1).

---

(1) Se fosse alcuno il quale negasse il nome di *cognizione* a quell'unica idea che è in noi da natura inscrita, e che è intuita dallo spirito immediatamente, senza giudizio alcuno, io non vorrei contendere con costui di parole. E sembra che tal fosse la sentenza dell'Aquinate. Del quale io non devo trascurare di sporre la dottrina, sperando di potere, con quello che son per dire, spargere qualche lume sulla medesima. Insegna il santo Dottore, che la mente nulla intende e conosce, se non mediante i fantasmi. Egli è importante assai il vedere che cosa veniva a dire una tal dottrina, secondo la mente del gran maestro. Egli osserva dunque, esser proprio dell'intelletto umano il conoscere le cose stesse (*quidditas rei est objectum intellectus*). Ma con qual mezzo l'intelletto nostro conosce le cose stesse? coll'*idea* o specie delle cose. Ciò dunque che l'intelletto conosce non è l'idea, o la specie, ma la cosa reale: e l'idea, non è che il mezzo onde conosce (*non quod cognoscit, sed quo cognoscit*). Quindi la sentenza, che *ad cognitionem duo concurrere oportet*

OSSERVAZIONE II.

*Natura dell'*essere ideale.

555. E chi tutto ciò avrà bene inteso, si sarà facilmente persuaso, che oltre quella forma di essere che hanno le cose sussistenti, e che chiamammo REALE, ve n'ha un'altra interamente distinta, che chiamammo IDEALE, e che costituisce il fondamento della loro possibilità.

Sì, l'ESSERE IDEALE è una cotale entità di una natura tutta peculiare, che non si può confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra cosa che appartenga all'ESSERE REALE.

556. Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere che l'ESSERE IDEALE o l'IDEA, fosse nulla; perchè non appartiene a quel genere di cose che entrano ne' nostri sentimenti.

Anzi l'*essere ideale*, l'*idea*, è un'entità verissima e nobilissima; e noi abbiam veduto di quai sublimi caratteri ella vada

---

scilicet apprehensionem (l'idea), *et judicium*, col quale si termina nel reale (verbo della mente). Dunque ove in noi fosse la semplice apprensione, cioè la pura idea, e non vi avesse reale, cioè sentito alcuno, non si direbbe in questo senso, che la mente nostra intenda, ma solo abbia il *mezzo* d'intendere. E tale è la condizione della mente che ha sola l'idea innata dell'essere, e non ancora verun fantasma ricevuto dal senso: non si direbbe che ancora conosca nulla, che ancora nulla intenda: ma solo che abbia la *potenza* di conoscere e d'intendere. Ecco un passo ove il Santo presenta egli medesimo tale dottrina. « Nessuna potenza può conoscere qualche cosa non « rivolgendosi all'oggetto suo, come il vedere niente conosce, se non si volge « al colore. Laonde stando i fantasmi all'intelletto possibile, come le sensi- « bili cose al senso; l'intelletto, comechè si abbia qualche specie intelligibile « appresso di sè, tuttavia egli non considera attualmente cosa veruna secondo « quella specie, se non si converte ai fantasmi. Ed è per ciò (egli conchiude), « che l'intelletto nostro nello stato della vita presente ha bisogno de' fan- « tasmi per considerare attualmente » *(De Verit.* X, II, ad 7). Ammette dunque s. Tommaso, che l'intelletto possa avere qualche *idea* o specie anteriore a tutti i fantasmi, e che tuttavia di questi abbia bisogno la mente per *conoscere*, nel senso ristretto della parola.

fornita. Vero è che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa quello che sperimentiamo, cioè che è il LUME dello spirito. Che può esser più chiaro del lume? Spento questo lume, non si trovan che tenebre.

557. Finalmente da ciò che abbiam detto si può formare il concetto del modo onde l'idea dell'essere aderisce al nostro spirito; cioè si può conoscere, ch'ella non domanda, non esige nessun nostro assenso o dissenso, ma ci sta *presente* come un puro fatto (398).

La ragione di ciò è questa: tale idea non afferma, e non niega; ella solo costituisce la nostra possibilità tanto di affermare che di negare (546).

PARTE TERZA.

ORIGINE DE' PRIMI PRINCIPÎ DEL RAGIONAMENTO.

558. Fin qui noi abbiamo veduto, come l'intuizione dell'essere ideale sia propria dello spirito intelligente, e a lui necessaria per esser tale (P. I).

Abbiamo veduto, come, dato l'*essere ideale* allo spirito, torna subitamente agevole lo spiegare l'origine delle altre idee, mediante la *sensazione*, e la *riflessione;* e abbiam tolto anche a dimostrare questa origine rispetto a tutte le idee prese in corpo, e rispetto a certe loro classi più ampie (P. II).

Ci rimane ora a dedurre di novo le varie idee, e cognizioni distribuite in altr'ordine, il che varrà a confermar meglio l'esposta teoria, e a renderne più facile l'uso.

A fine poi che non manchi lucidezza al ragionamento, ci converrà cominciare da quelle cognizioni che sono via e condizione al nascimento dell'altre; vogliam dire

1° I *primi principî* del ragionamento.

2° Certe idee *elementari* e astrattissime, che sempre ne' ragionamenti umani si suppongono, e tolte le quali dalle menti, questi non si possono più formare nè intendere.

Fornita poi la mente de' *primi principî*, e di tali idee *elementari*, come d'altrettanti strumenti, ella è atta alle sue nobili operazioni, e allor produce a se stessa nove idee e novi conoscimenti.

Poniam dunque mano alla dichiarazione de' supremi principî dell'umano ragionamento.

CAPITOLO I.

PRINCIPIO PRIMO, DI COGNIZIONE, E PRINCIPIO SECONDO, DI CONTRADDIZIONE.

559. I principî si esprimono con proposizioni.

Per far l'analisi di una proposizione, convien ridurla all'espressione più semplice, seguendo in ciò il costume de' matematici,

i quali, avendo a trattare una formola, dimandano licenza di ridurla nella espressione più acconcia alla operazione che di fare intendono: il che, come cosa giusta, viene loro accordato, purchè mutando la veste non mutino alla formola il valore, o non alterino l'equazione.

560. La *proposizione* annunzia un *giudizio.*

Il *giudizio* è il rapporto tra due termini *predicato e subietto.*

I *principii* dunque della ragione essendo altrettanti giudizî, risultano da un predicato e da un subietto.

Il perchè l'espressione più semplice e naturale, nella quale si possano porre i principî della ragione, è quella nella quale viene espresso direttamente e distinto con un vocabolo (o con una frase) il predicato, con un altro il subietto, e con un terzo il nesso tra loro: pigliamo in esempio il principio di contraddizione.

561. Il principio di contraddizione semplificato è il seguente: « Ciò che è (l'essere) non può non essere ».

Ciò che è, è il subbietto: il *non essere,* è il predicato: *non può,* è la copula che esprime la relazione tra i due termini.

In questo giudizio la relazione tra l'*essere* e il *non essere* qual è? quella d'*impossibilità.*

Abbiamo veduto che cosa sia l'*impossibilità* logica: è il non potersi pensare; brevemente, il *nulla.*

Quel principio dunque dice, che l'*essere* (ciò che è) non si può pensare col *non essere* insieme: chè messo insieme l'*essere* col *non essere,* che n'abbiamo? una affermazione e una negazione, rimane nulla: col non essere si cassa e toglie l'essere messo prima, non resta più cosa a pensarsi.

Perciò il principio di contraddizione non è altro che la *possibilità del pensare.*

562. Non si può dunque fare alcuna ricerca sull'altre cose tolto via quel principio. Intorno ad esso non si può mettere il dubbio, se sia valido ed efficace, o se non sia: chè in questo dubbio, come in qualunque pensiero, si suppone quel principio già efficace e valido; non potendosi cominciare a pensare, a

cercare, a ragionare, senza supporre il pensare, il cercare, il ragionare. È dunque il principio di contraddizione in luogo sicurissimo da ogni assalto di sofisti: chè per potere assalirlo, convien pensare, e per pensare, convien ammettere che *si può* pensare, qualunque sia l'opinione che si ha pensando; e il principio di contraddizione nulla dice di più. Vorreste voi pensare senza pensare? Non credo. Se voi dunque pensate (qualunque opinione vi formiate pensando), voi ammettete il principio di contraddizione, che è l'enunciazione di questo fatto: « o pensate, o non pensate: non c'è mezzo; poichè pensare senza pensare non si può ».

Quindi il principio di contraddizione è indipendente da ogni pensiero umano, da ogni opinione: precede i pensieri e le opinioni tutte, poichè costituisce la loro possibilità.

563. Voi direte: io nego la possibilità del pensiero. Potrei rispondervi, che negando pensate; che il negare, come l'affermare qualche cosa, è pensare. Ma per rendere la cosa più piana, vi rispondo così: Negate la possibilità del pensiero? Chi sa? forse avrete la ragione, e forse il torto: lasciam questo. Ditemi solo: pensate voi? Se è impossibile pensare, non penserete, probabilmente. Ma via, lasciovi in libertà di rispondere che volete: pensate, o non pensate? Sia che mi rispondiate una cosa, sia che mi rispondiate l'altra, il principio di contraddizione l'avete messo in salvo, giacchè il principio di contraddizione non v'obbliga a pensare, ma lasciavi fare a vostro grado. Che avreste dovuto rispondermi, acciocchè nella risposta aveste escluso e annullato il principio di contraddizione? Questo, e non altro: « io « pensando non penso »; ovvero: « io penso sì, ma non penso ». Ora andate, e rispondete così, se vi dà l'animo di far seriamente: voi non rispondereste con ciò; schernireste chi v'interroga, ovvero mandereste fuori de'suoni senza valore.

564. Ma tornando all'analisi del principio di contraddizione, egli è una proposizione che esprime il fatto: « non si può pen« sare l'essere insieme col non essere »; o sia; « non si dà pen« siero, se non ha per oggetto l'essere ».

Che cos'è questo fatto? quel fatto medesimo che io ho osservato, e provato, parmi, a non dubitarne: l'idea dell'essere, che informa e produce la nostra intelligenza (473–557): sicchè questa sogliam definirla: « la facoltà di veder ciò che è » (l'essere). La frase, l'*essere insieme col non essere*, esprime il *nulla:* e il *nulla* è il contrario del *qualche cosa*, dell'*essere:* coll'avere io dunque dimostrato che l'intelletto e la ragione nostra è la facoltà di veder l'essere, ho dimostrato e converso che il nulla non può esser veduto: il che solo viene nel principio di contraddizione affermato.

Il principio di contraddizione dunque trae l'origine dall'idea dell'essere, forma della nostra ragione, o sia, non è che l'*idea* dell'essere considerata nella sua applicazione.

565. Si può dire dunque che il principio di contraddizione sia innato? Può dirsi in un senso, siccome l' hanno detto due filosofi italiani, l'autore dell'*Itinerario*, e s. Tommaso (1), cioè

(1) *Retinet (memoria), nihilominus scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum (dummodo ratione utatur), quin ea audita approbet, et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam SIBI INNATA et familiaria recognoscat (Itin. mentis etc.* C. III). Questo è un osservare finamente la natura. E queste *osservazioni* del *fatto* sono appunto quelle che i sensisti del nostro tempo trascurano: o pur hanno sempre in bocca di voler seguire i fatti. I fatti però, anche negletti dagli uomini, rimangono; e a chi non li osserva, vengono poi osservati: non se ne può far senza, checchè si faccia. All'autore dell'*Itinerario* consuona l'Aquinate: *Prima principia, QUORUM COGNITIO EST NOBIS INNATA, sunt quædam similitudines increatæ veritatis (De Verit.* Q. X, VI, ad 6): e nello stesso sentimento parla spessissimo, siccome in questo passo: *In eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est NOBIS NATURALITER INSITA, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum* (*De Verit.* Q. XI, I, ad 5). E affinchè si veda come l'interpretazione che io do di questi passi sia vera, cioè che l'*innato* o il *naturalmente inserito* non si deva intendere a rigore, parlando de' primi principî, ma solo deva intendersi che que' principî in noi si presentano co' primi atti che fa

intendendo che pur nel primo usare di nostra ragione il principio di contraddizione dal fondo dello spirito umano si manifesta: ma a me sembra più rigorosamente vero il dire, che del principio di contraddizione è innato in noi il fondamento, non il principio stesso: ed ecco per qual ragione.

Un principio ha la forma di *giudizio*, e si esprime con una *proposizione*. Talora suppone anche un raziocinio, se non è assolutamente il principio primo; e tale non è quello di cui parliamo. In fatti, il principio di contraddizione si può dedurre da un principio antecedente, che io chiamo *principio di cognizione*, ed esprimo in questa proposizione: « L'oggetto del pensiero è l'essere o l'ente » (535-536). Ora ecco il raziocinio con cui si deduce: « L'oggetto del pensiero è l'essere; ma la frase *essere e non essere* esprime il *nulla;* e il *nulla* non è l'*essere*. Dunque l'*essere e il non essere* non è oggetto del pensiero ».

566. Affinchè dunque l'*idea* dell'*essere* abbia preso la forma di principio di contraddizione, è necessario che io abbia usato d'essa; abbia cominciato a giudicare e a ragionare. Io devo essermi formato un ente mentale, il *nulla*. Io devo avere acquistata un'idea di *affermazione* e di *negazione*, che sono atti del pensare; ed osservato, che la negazione unita coll'affermazione forma una equazione perfetta col nulla.

Ora, per quanto l'uomo faccia tutte queste operazioni, giudizî e raziocinî celeremente, per quanto esse nascano naturalmente, prossimamente dall'idea dell'essere, tutto ciò non sia che la stessa *idea dell'essere applicata*, travestita, accompagnata di re-

---

nostra ragione, o sia (che è il medesimo) col primo uso che noi facciamo dell'*idea dell'essere*, della quale solo si può rigorosamente affermare essere innata, e corrisponde al lume dell'*intelletto agente* di s. Tommaso; basterà spiegare s. Tommaso con s. Tommaso, il che si fa ove col passo surriferito si paragoni quest'altro, dello stesso santo Dottore: *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim LUMINE INTELLECTUS AGENTIS cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis.* (*De Verit.* Q. X, VI).

lazioni; è sempre necessario che la ragione nostra si mova da quello stato primo di perfetta quiete, nel quale ella è pure, quasi molla, tesa e fermata. Ma tutto ciò che è in noi in conséguenza di qualche movimento della ragione non essenziale e innato nella stessa, è cosa *acquisita;* e tale è pure nella sua forma esplicita di giudizio, il principio di contraddizione.

CAPITOLO II.

PRINCIPIO TERZO, DI SOSTANZA. — PRINCIPIO QUARTO, DI CAUSA.

567. Il *principio di contraddizione* dipende dal *principio di cognizione* (565).

Il *principio di cognizione* è un fatto necessario espresso così: « L'oggetto del pensiero è l'essere ». Tale è il principio di tutti i principî, la legge della natura intelligente, l'essenza della intelligenza.

Il secondo è quello *di contraddizione*, e discende immediatamente dal primo: « Non si può pensare l'essere e ad un tempo il non essere ».

Il terzo è quello *di sostanza*, che dice: « non si può pensare l'accidente senza la sostanza ».

Il quarto è quello *di causa*, che dice: « Non si può pensare una nova entità senza una causa ».

568. L'*accidente* noi lo percepiamo per un'azione che vien fatta sopra di noi: si può chiamare anch'egli col nome generale di *avvenimento.* E tanto più può ricevere questo nome, in quanto che sopravviene alla sostanza, e non è necessario alla stessa. Non è altra differenza tra l'*accidente* e l'*effetto*, che l'*accidente* si considera in quanto fa una cosa sola colla sostanza e la termina, mentre l'*effetto* si considera come separato dalla causa e appartenente ad un altro ente. Ciò posto, il modo col quale noi deduciamo il *principio di causa*, servirà d'esempio al lettore, che potrà da sè dedurre il *principio di sostanza* (52-54).

569. Ecco come il principio di causa discende dal *principio di contraddizione*, e quindi dal *principio di cognizione.*

Il principio di causa si può esprimer così: « Ogni avvenimento (tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce ». Noi abbiamo trovato questa forma in altro luogo. L'abbiamo anche analizzata: qui è necessario richiamarsi alla memoria quell'analisi.

« Ogni avvenimento ha una causa che lo produce ». Questa proposizione equivale perfettamente a quest'altra: « È impossibile all'intelligenza di pensare un avvenimento senza pensare una causa che lo abbia prodotto ». Per dimostrare che « un avvenimento senza una causa non si può pensare », convien dimostrare che « il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione ». Quando ciò sia dimostrato, allora s'avrà il principio di causa dedotto dal principio di contraddizione.

Ecco come si dimostra. Dire che ciò che non esiste opera, è contraddizione. Ma un avvenimento senza causa equivale a un un dire: ciò che non esiste, opera. Dunque un avvenimento senza causa è contraddizione. Alle prove.

La maggiore si prova così. Concepire un'operazione (una mutazione) senza un ente, è concepire senza concepire: il che è contraddizione. In vero, il principio della cognizione dice: « L'oggetto del pensiero è l'ente »; dunque senza un ente non si può concepire. Concepire dunque un'operazione senza concepire insieme un ente che la faccia, è concepire senza concepire. Dunque l'applicare l'operazione a cosa che non esiste, è contraddizione ne' termini: il che si dovea dimostrare.

La minore si prova così. Un avvenimento è una operazione (una mutazione). Se dunque questa operazione non ha causa, si concepisce isolata, senza un ente a cui appartenga; c'è dunque l'operazione senza l'ente, o, che è il medesimo, opera ciò che non esiste. Così la minore pure ha la sua prova (350-352).

Quindi il principio di causa discende dal principio di contraddizione, come tutti e due questi principî discendono dal principio di cognizione: e questo non è che l'*idea dell'essere applicata*, la quale prende forma di principio, e s'esprime in una proposizione, quando ella si considera in relazione col ragionamento dell'uomo, del quale essa è la causa formale.

CAPITOLO III.

CHE COSA SIENO I PRINCIPÎ SCIENTIFICI IN GENERALE.

570. Come abbiam veduto, i principî fin qui accennati, cioè 1° il principio di cognizione, 2° il principio di contraddizione, 3° il principio di sostanza, 4° il principio di causa, non sono che la medesima *idea dell'essere applicata*, ossia la legge di sua applicazione espressa in una proposizione.

Questa osservazione ci scorge a conoscere la natura di tutti i principî del ragionamento.

I *principî* in generale *del ragionamento* non sono che altrettante *idee*, delle quali si fa uso per giudicare.

L'applicazione di queste idee si può sempre concepire come un giudizio, e mettere in una proposizione.

E poichè questa proposizione serve di norma, secondo la quale formare una serie d'altri giudizî a quel primo sottordinati, più particolari, e in quello più generale virtualmente compresi; perciò quel primo si chiama *principio* rispetto a questi secondi che da lui si deducono, e la deduzione di essi chiamasi ragionamento.

571. A ragion d'esempio, l'*idea della giustizia* diviene il *principio* dell'Etica, quando si ragiona raccogliendo il complesso delle sue applicazioni: l'*idea della bellezza* si fa il principio della Callologia, quando noi la consideriamo come quella che dirige e regola, anzi pure ingenera tutti i ragionamenti che possiam fare sulle cose belle.

Quindi la *definizione della bellezza*, che non è altro se non la proposizione in cui si cangia quell'idea, è il primo principio di tutti i ragionamenti che intorno al bello si possono fare.

572. Generalmente, l'*essenza* delle cose è il *principio* de' ragionamenti che si fanno intorno ad esse.

573. Di che, il principio di ciascuna scienza è la *definizione*, che esprime l'idea essenziale della cosa intorno a cui la scienza si aggira: e di questo vero nasce l'*arte di dividere* acconciamente le scienze tra loro, e di richiamare tutte e ciascuna ad

una elegante unità; acciocchè esse non sieno anzi collezioni di svariate notizie, che ben ordinati trattati, ove il principio unico signoreggi, e si vedano gli altri veri da quel primo chiaramente venire, siccome lumi da lume, ed ingenerarsi.

CAPITOLO IV.

ORIGINE DE' PRINCIPÎ SCIENTIFICI IN GENERALE.

574. Abbiamo veduto, che i principî non sono che *idee applicate* (570–573), o sia idee che servono di norma e d'esemplare secondo il quale portare altri giudizî più particolari.

L'origine dunque de' principî è ridotta all'origine delle idee: e spiegate queste, sono spiegati naturalmente anche quelli.

PARTE QUARTA.

ORIGINE DELLE IDEE PURE, CIOÈ DI QUELLE CHE NULLA PRENDONO DAL SENTIMENTO.

CAPITOLO I.

ORIGINE DELLE IDEE O CONCETTI ELEMENTARI DELL'ESSERE SUPPOSTE NEGLI UMANI RAGIONAMENTI.

ARTICOLO I.

ENUMERAZIONE DELLE IDEE ELEMENTARI DELL'ESSERE.

575. Questi concetti elementari, condizioni di tutti gli umani ragionamenti, sono principalmente i seguenti: 1° quello di unità, 2° de' numeri, 3° di possibilità, 4° d'universalità, 5° di necessità, 6° d'immutabilità, 7° e di assolutezza.

ARTICOLO II.

ORIGINE DI QUESTI CONCETTI.

576. Tutti questi concetti, racchiusi nell'*essere ideale*, sono suoi caratteri, sue naturali qualità. Essi dunque sono dati alla mente nostra coll'essere stesso; nè a noi resta altra fatica, se non quella di notarli ad uno ad uno, di distinguerli in esso, e di segnare ciascuno con un nome; il che si fa mediante il vario uso dell'idea dell'essere, e la riflessione.

577. Indi appar cagione perchè questi concetti sieno così famigliari a tutti gli uomini, e da tutti supposti, sebbene, considerandoli in sè, vedansi d'una natura astrattissima da ogni concrezion materiale, di guisa che sembrerebbe a prima vista dover essi, a formarsi in noi, aver bisogno d'un lungo e difficile processo di mentali operazioni. Pure non va così: sono anzi le nozioni più ovvie, più facilmente note, e alla mano di tutti gli uomini.

OSSERVAZIONE.

578. Noterò solo, che questi concetti astratti, ciascuno preso da sè è più tosto un elemento d'idea, che un'idea; chè essi soli niente fanno conoscere. Per questo anco io li chiamo *concetti elementari* dell'essere ideale; e in generale le idee *astratte* si possono dire *concetti elementari* di quella idea onde vengono astratte.

ARTICOLO III.

RAGIONAMENTI DI S. AGOSTINO SULLE IDEE D'UNITÀ, E DI NUMERO, ED ALTRETTALI, CHE CONFERMANO LA TEORIA DA NOI ESPOSTA.

§ 1.

579. Ora poichè gli accennati concetti elementari appartengono all'*essere ideale*, non fa meraviglia, che ciascuno di essi mostri in sè una fermissima ritrosia a lasciarsi conoscere e spiegare mediante le sensazioni.

Anzi accadde sempre, che ove i grandi pensatori si sono incontrati nell'uno o nell'altro di essi, rimanessero scossi alla loro vista ed alla loro singolar natura; che quindi li facessero oggetto ove internare più profondo il pensiero, come soglion fare quando vengono loro de' nodi alla mano, ben accorgendosi, che non dovea esser sì agevole il render ragione di tali notizie, che nulla hanno di somiglievole nel mondo sensibile. Quindi ciascuno di que' concetti servì a qualche gran filosofo di scala a sollevarsi oltre la sfera delle visibili cose, e a trapassar la natura, spingendosi col pensiero nell'infinito. Ma benchè questo accadesse loro, abbattendosi nell'uno o nell'altro di tali concetti, non vedo però che molti da questa parziale contemplazione giungessero a trovar la sede di tutte le idee elementari nell'essere, e che, ascesi all'essere ideale indeterminato, potessero esprimere il gran problema ideologico nella sua forma completa.

Però non sarà inutile ch'io qui, all'occasione di trattare di questa maniera di concetti, rechi un qualche esempio del modo, come uno solo o l'altro di essi bastasse talora alle grandi menti

di stimolo e di guida a dare un volo sopra le più alte cime delle cose umane, onde molte di quelle verità rinvenissero, che noi siamo venuti esponendo. E il concetto elementare che presceglierò sarà quello dell'unità, e de' numeri; e la mente che si levò tant'alto per la scala di tali idee, sarà quella di s. Agostino.

580. Disputando egli in Roma col suo amico Evodio, come narra o finge nel secondo libro *Del libero arbitrio*, venne recato a questa questione; nella quale si mise cominciando dall'osservare la differenza che corre tra l'*individualità delle nostre potenze*, e l'*universalità della verità* che a tutti gli uomini ugualmente risplende: e così egli dice:

« *Agostino*. Primieramente domando, se il mio senso del corpo « sia il medesimo che il tuo, o pure, se il mio non sia che « mio, e il tuo non sia che tuo ». —

« *Evodio*. Io concedo al tutto, che ciascun di noi ha parti- « colari sensi di vedere, di udire, e altre operazioni sensibili, « quantunque sieno della stessa specie ». —

« *Agostino*. E lo stesso tu risponderai anche di quel senso « interiore, o risponderai diversamente »?

« *Evodio*. Non diversamente ». —

« *Agostino*. Che della stessa ragione? non ha forse ciascuno « di noi la sua propria? chè certo può avvenire, che io intenda « qualche cosa che tu non intendi; nè puoi sapere se io intenda « o no, quando all'opposto se io intenda, il so ben io ».

« *Evodio*. È manifesto, che anche ciascun di noi ha la sua « mente propria e singolare ».

« *Agostino*. Ma potrai forse dire che ciascun di noi abbia « anche il suo singolar sole che vede, la sua singolar luna, la « stella venere, e l'altre tali cose, sebben ciascuno le veda col « suo proprio senso? »

« *Evodio*. In nessun modo direi ciò ».

« *Agostino*. Dunque molti insieme possiamo vedere una cosa « sola, sebbene abbiamo de' sensi singolari ciascuno, co' quali « tutti però sentiamo quella cosa stessa che ad un tempo ve- « diamo; di guisa che sebbene altro sia il mio senso, ed altro

« il tuo, ciò che vedo io però, non è altro da ciò che vedi tu:
« ma quel medesimo è presente all'uno e all'altro di noi, e dal-
« l'uno e dall'altro è in pari tempo veduto.

« *Evodio.* Niente di più manifesto ».

« *Agostino.* Possiamo anche insieme udire una stessa voce, di
« maniera che, sebben sia diverso il mio senso dal tuo, tuttavia
« non sia diversa la voce che insieme udiamo, nè una parte ne
« prenda l'udito mio, un'altra parte il tuo, ma checchè suoni,
« si ascolti tutto e indiviso da entrambi ».

« *Evodio.* Anche questo è chiaro » (1).

« *Agostino.* — Or via, bada ora, e dimmi se v'abbia qualche cosa,
« che tutti quelli che ragionano vedano in comune (ciascuno però
« colla ragion sua propria): chè ciò che è veduto dagli occhi,
« come dicemmo, è presente a tutti, nè si trasmuta in uso di
« quelli a' quali è presente, come avviene del cibo o della bevanda,
« ma rimane incorrotto e intero, o che sia veduto, o che non
« sia: ovvero stimi tu, che niente vi abbia di cotal maniera? »

« *Evodio.* Anzi io vedo avervi di tali cose molte; delle quali
« basta commemorarne una, la ragione e la verità del numero,
« la quale è presente a tutti quelli che conteggiano (2), di guisa

(1) L'analisi delle sensazioni non era spinta a' tempi di s. Agostino tanto avanti, come fa ne' tempi moderni. Però non fa meraviglia se qui paia che non ben si distingua tra il sole in quanto è percepito da' sensi nostri, e il sole in sè percepito coll'intendimento. I sensi nostri non percepiscono propriamente il sole, ma l'azione parziale del sole; e l'azione che fa il sole in uomini diversi, è numericamente diversa, sebbene sia simile e della stessa specie. Sicchè si può dire che diversi sensi percepiscano in certa maniera diversi soli; ma più accuratamente ancora direbbesi che il sole in sè non è percepito propriamente se non dall'intendimento, il quale percepisce l'*ente-sole;* quando il senso non percepisce che l'*agente* nelle sue varie e separate azioni.

(2) Si consideri quanto diligentemente qui s. Agostino distingua il *soggetto* dall'*oggetto*, la *ragione potenza* dalla *verità* percepita da essa. Le differenze ch'egli fa notare sono manifeste, innegabili. E pure udiamo tutto giorno di quelli che pretendono di confondere la scienza e la *verità* colla *mente* umana, e far quella un puro effetto o emanazione di questa!

« che ciascun calcolatore sforzasi di apprenderla colla ragione
« ed intelligenza sua particolare, ed altri il fa più facilmente,
« altri più difficilmente, altri non ci riesce al tutto: e pure ella
« si porge uguale innanzi a tutti quelli che sanno intenderla;
« nè, quando è intesa da chicchesia, ella si cangia quasi in ali-
« mento del suo percettore, nè si muta (1); nè, quando taluno
« prende abbaglio nel calcolo, per questo ella vien meno, ri-
« manendosi ella vera e intera, colui all'incontro è fitto tanto
« più addentro nell'errore, quanto meno la vede ».

« *Agostino*. Bene da vero! e vedo che tu, come non punto
« novo di queste materie, hai tosto avuto alle mani il bisogne-
« vole da rispondermi. Tuttavia se alcun ti dicessse, cotesti
« numeri non esserci impressi nell'animo in virtù di certa loro
« natura, ma da quelle cose che percepiamo col senso corpo-
« reo, quasi fossero certe immagini di visibili cose, e che ri-
« sponderesti tu? Stimi che così possa essere? ».

« *Evodio*. Nol crederei mai. Poichè ove anche col senso
« corporeo io percepissi i numeri (2), non per questo potrei per-
« cepire con esso la ragione, secondo cui i numeri si partono
« o si congiungono. Chè è mediante questa luce della mente
« che io correggo colui che sommando o sottraendo ci mette
« fuori un risultamento sbagliato. E tutto ciò ch'io percepisco
« col senso corporeo, siccome questo cielo, e questa terra, e
« tutti gli altri corpi in essi, non so fino a che tempo saranno:
« ma che sette e tre facciano dieci, io so che è ora, e anche
« sempre; nè v'ebbe mai tempo in che sette e tre non fossero

---

(1) Conviene ben considerarsi, siccome il soggetto che intende sia vario, mutabile, difettoso; e la verità (l'oggetto) non patisca nulla dalle varie condizioni del soggetto che si sforza di contemplarla. Con queste ultime parole s. Agostino distrugge ogni sistema di quelli che pretendono che la scienza venga informata dalle qualità del soggetto: ciò non può al tutto essero, essendo ella di sua natura immutabile.

(2) Qui pare conceda la possibilità, che col senso si percepiscano i numeri: ma tosto appresso s. Agostino rifiuta come impossibile anche questo.

« dieci, nè verrà mai (1). Ora questa incorruttibile verità del
« numero dissi che è comune a me, e a qual altro si voglia
« ragionatore ».

« *Agostino*. Non ripugno alle cose verissime e certissime che
« tu mi rispondi. Ma io voglio farti osservare, che nè anco le idee
« de' numeri s'astraggono da' sensi corporei; il che facilmente
« vedrai, se ti piaccia considerare, che ogni numero è un com-
« posto di unità: pon caso, quel numero che avrà due volte
« l'unità, si chiama due; quello che tre, tre; quello che dieci,
« dieci; e insomma ciascun numero quante volte ha l'uno,
« quinci prende il nome, e tanti si chiama. Ora chi con verità
« pensa che sia l'uno, trova che per certo esso non può esser
« sentito da' sensi del corpo. Chè tutto ciò che viene perce-
« pito da tal senso, provasi non esser uno, ma molti: poichè
« è corpo, e perciò ha parti innumerabili. Ma per non andar
« dietro alle parti de' corpi troppo minute e meno articolate,
« dico, che per piccolo che sia un corpicciolo, certo egli ha
« una parte destra, un'altra sinistra, una superiore, un'altra
« inferiore, o un'altra di là, un'altra di qua, o altra all'estre-
« mità, altra nel mezzo: poichè fa d'uopo confessare, che queste
« cose stanno in ogni misura di corpo per quantunque esigua
« ella sia: e però convien concedere, niun corpo esser vera-
« mente e puramente *uno*: sebbene non si potrebbero nume-
« rare quelle tante cose, se non le distinguessimo mediante la
« cognizione che abbiamo dell'unità. Poichè quando io cerco
« l'uno nel corpo, e so certo che nol vi posso trovare, allora
« fuor di dubbio io so, che sia ciò che cerco ivi, e non trovo,
« e che non vi posso trovare, o più tosto che al tutto non v'è.
« Sicchè il sapere che l'*uno* non è corpo, suppone ch'io abbia
« l'idea dell'uno: poichè non conoscendo l'uno, non potrie nu-
« merare le *molte* cose del corpo. E ove che sia io conosca
« l'uno, certo nol conosco pel senso del corpo; chè per questo

(1) Ecco i caratteri d'immutabilità, necessità, eternità, osservati nelle proprietà de' numeri da s. Agostino.

« non conosco che il corpo, che si dimostra non esser mai
« veramente e puramente uno (1). Che se pel senso del corpo
« non conosciamo l'unità, dunque con esso senso niuno de' nu-
« meri conosciamo, di que' numeri, voglio dire, che coll'inten-
« dimento contempliamo (2). Poichè non avvi alcuno di questi,
« che non si chiami tanti, quante ha unità; la quale unità col
« senso corporeo non si percepisce ». —

E qui s. Agostino viene facendo un somigliante discorso circa le proprietà e le relazioni dei numeri tra loro, dimostrandocele eterne, e non dipendenti da alcuna cosa temporale.

581. « Di poi (così egli prosegue), sguardando all'ordine de'
« numeri, vediamo, che dopo l'uno viene il due, che parago-
« nato all'uno è il doppio: ma il doppio di questo due non
« viene immediatamente appresso, ma è d'uopo vi s'interponga
« il numero ternario, perchè seguiti poscia il quaternario, che
« è il doppio del due. E simigliante ragione si stende a tutti
« gli altri numeri con legge certissima ed immutabile —, che
« quant'è un numero dato, altrettanto si deva numerare per
« trovar quel numero che sia doppio di esso. Or questa pro-
« prietà, che noi vediamo valere immutabile, ferma, incorrotta

---

(1) Dato anco che nel corpo vi avesse una qualche *unità*, come sarebbe negli estesi continui, per conoscere l'unità d'un corpo conviene sempre che io percepisca quel corpo prima come *ente*, e poi come *uno*, cioè oggettivamente; ora ciò non può fare il senso, che non riceve se non l'*azione* delle cose, e sente questa nel proprio sentimento, non le cose stesse in sè, e fuori del proprio sentimento. Per altro l'unità dell'esteso non è perfetta in quanto non esclude mai la *possibilità* della divisione e della moltiplicità.

(2) Quelli che non vanno molto addentro, si persuadono che sia assai facile concepire la moltiplicità. Ed è facile *concepirla*, ma difficile *spiegare come si concepisce*: confondono la concezione di fatto, colla teoria della concezione della moltiplicità, e la facilità di quella colla difficoltà di questa. Tutti quelli all'incontro che approfondiranno questa questione, s'avvederanno 1° che noi non possiamo concepire i *molti*, senza che preceda in noi l'idea dell'*uno*, 2° e che non possiamo concepire l'*uno*, senza che preceda in noi l'idea dell'*ente*.

« per tutti i numeri, onde la vediam noi? non da' sensi; chè
« non c'è uomo, che col senso del corpo percepisca tutti i
« numeri, i quali sono innumerabili (1): onde dunque cono-
« sciamo quella legge valer per tutti, o in che fantasia, in che
« fantasma vediamo una verità così certa del numero, applicabile
« a innumerabili serie di cose, e con tanta sicurezza, se non
« nella *luce interiore,* sconosciuta al senso del corpo? »

Di che conchiude:

« Per questi ed altrettali molti documenti, coloro che ebbero
« da Dio ingegno alle disputazioni, e cui la pertinacia non co-
« pre di caligine, sono astretti di confessare, che la ragione e
« la verità de' numeri non appartiene a' sensi del corpo, ch'ella
« si sta inflessibile e sempre sincera, e che è comune oggetto
« che si dà a vedere a tutti quelli che ragionano » (2). —

§ 2.

582. E ora qui sant'Agostino introduce somiglianti ragionamenti per tutte le verità inconcusse di qualsiasi condizione, e le dimostra al tutto aliene da' sensi come quelle de' numeri, e necessariamente da più alta fonte procedenti che dalle sensibili e temporanee nature. De' quali ragionamenti mi si permetta di soggiungere ancora alcun brano, acciocchè si renda più manifesta la mente di un uomo sì autorevole, e il vero che noi amiamo di mettere al sicuro in tutta quest'opera, cioè che la cognizione nella sua parte formale non può venire da' sensi. Udiamo dunque come ripiglia il suo dialogo con Evodio il grand' uomo, rallargandolo da' numeri agli altri veri.

---

(1) Ecco come sant'Agostino s'accorge che trapassa ogni sperienza quel ragionamento che si volge intorno all'ordine delle cose possibili e necessarie.

(2) *His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem* (*De lib. arbitrio* II, VIII).

« *Agostino.* Noi teniamo che v' ha una sapienza, e che tutti
« gli uomini vogliono esser sapienti, ed esser beati. Ora dove
« vediam noi ciò? Poichè certo non dubito punto, che tu veda
« ciò, e veda che ciò è vero. Vedi tu dunque questo vero a
« quel modo che vedi il tuo pensiero, il quale, se tu non mi
« manifesti qual sia, io l'ignoro? o più tosto vedi quel vero per
« sì fatto modo, che in pari tempo ti accorgi assai bene, che
« quel vero che tu vedi può esser veduto anche da me, sebbene
« tu non mel dica? » (1)

« *Evodio.* Anzi così appunto, che io non dubito poter tu da
« te stesso vedere quel vero, anche s' io non volessi che tu 'l
« veda ».

« *Agostino.* Ora, se vediamo noi tutti e due colle menti nostre
« proprie e singolari quel medesimo vero, non è egli cosa al-
« l'uno e all'altro di noi comune? »

« *Evodio.* Manifestissimo ».

« *Agostino.* Prendi un'altra proposizione simigliante. Ad esem-
« pio, io credo che tu non negherai, doversi porre studio ed
« amore nella sapienza, e sentirai che questa è una proposi-
« zione vera ».

« *Evodio.* Non ne dubito affatto ».

« *Agostino.* Potremo dunque anche qui negare, che questo
« vero è uno, e che è comune a vedersi a tutti quelli che lo
« sanno, sebbene ciascun non lo miri nè colla mia mente, nè
« colla tua, nè coll'altrui, ma colla sua propria quando ciò che
« è veduto, è pur presente a tutti i riguardanti? »

« *Evodio.* Per niuna guisa si può negare ».

« *Agostino.* Che si deva vivere giustamente, che le cose de-
« teriori vadano posposte alle migliori, le pari appareggiate, a
« ogni ente dato ciò che gli si spetta, non confesserai tu esser
« verissime sentenze, e stare innanzi comunemente tanto a me,
« che a te, e a tutti quelli che le vedono?

(1) Osservazione finissima e giustissima, che vale mirabilmente a distinguere la cognizione delle cose contingenti, e quella delle cose necessarie.

« *Evodio.* Di pieno accordo ».

« *Agostino.* Che? potrai negare, che ciò che è incorrotto « valga meglio di ciò che è corrotto, ciò che è eterno valga « meglio di ciò che è temporaneo, e l'inviolabile del violabile? »

« *Evodio.* Chi potrebbe farlo? »

« *Agóstino.* V' ha dunque alcuno che possa dire suo proprio « questo vero, quando si dà innanzi a contemplare a tutti quelli « che ne sono atti, splendido di una luce incommutabile? »

« *Evodio.* Niuno dirà con verità, che sia suo proprio; chè « tanto egli è uno, e tanto è comune a tutti, quant'egli è vero ».

« *Agostino.* Ora non più; bastandomi che tu meco veda, e « conceda per certissimo, che queste cotali quasi regole e « lumi di virtù e son vere, e sono incommutabili, e o singo« larmente prese o tutte insieme stanno comunemente presenti « in acconcio di essere intuíte da quelli che valgono a in« tuirle, ciascuno colla sua ragione però, e mente propria. Però « ti chiedo, se queste cose ti sembrano esse appartenere alla « sapienza ».

« *Evodio.* Così è fermamente ».

« *Agostino.* Dunque quanto vere e incommutabili sono le re« gole de' numeri, la ragione e la verità de' quali tu hai detto « porgersi in un modo incommutabile e comune a tutti quelli « che sguardano in essa; tanto altresì sono vere e incommu« tabili le regole della sapienza, di alcune poche delle quali « singolarmente prese interrogandoti io, hai risposto esser vere « e manifeste, e conceduto che son comuni a contemplare a « tutti quelli che n' hanno idoneità » (1).

« *Evodio.* Non posso dubitarne ».

« *Agostino.* Conchiudi, non poter tu dunque negare avervi « una *verità incommutabile*, che contiene tutte queste cose, le « quali sono incommutabilmente vere, e la qual non puoi tu « dire nè tua, nè mia, nè di altro uomo singolo, ma solo puoi

(1) Ecco come s. Agostino prova che le scienze morali e metafisiche hanno basi inconcusse al pari di quelle che si chiamano scienze esatte e rigorose.

« dire esser pronta e porgersi ella in comune a vedere a
« tutti quelli che san mirare i veri immutabili, siccome un
« cotal lume segreto e pubblico a un tempo per modi ma-
« ravigliosi ».

« *Evodio.* Tutto verissimo ed apertissimo ».

« *Agostino.* Or ti vo' domandare una cosa. Questa *verità*, di
« cui sì a lungo parliamo, e nella quale vediam tante cose, pensi
« tu che sia più eccellente della mente nostra, o eguale o in-
« feriore? »

« *Evodio.* Forse inferiore » (1).

« *Agostino.* Ma se fosse inferiore, non giudicheremmo noi se-
« condo quella, ma di quella, siccome giudichiamo de' corpi
« che sono inferiori, e diciamo sovente non pur ch'essi sono
« così, o in altra guisa, ma ben anco, ch'essi così o diversa-
« mente *devono* essere: e di' il medesimo degli animi nostri,
« che non solo conosciamo quali siano, ma bene spesso cono-
« sciamo quali esser *devano.* E quanto a' corpi, giudichiamo,
« dicendo: non è candido come sarebbe bisogno, o non è ben
« quadrato, e molte altre cose simili. Degli animi poi: non è di-
« sposto come converrebbe, o non abbastanza lene, o troppo
« poco veemente, come dimanda la ragion de' costumi. Le quali
« cose noi giudichiamo secondo quelle interiori regole della ve-
« rità, che tutti comunemente vediamo: di esse poi nessuno
« giudica in alcun modo: che ove talun dica, che le cose eterne
« valgono più delle temporali, e che sette e tre fan dieci, niun
« dice che così dee essere, ma solo, conoscendo che la cosa
« sta così, non la corregge quasi facendola da esaminatore, ma
« se ne rallegra come trovatore di quel vero ».

« *Evodio.* Se non è dunque la verità *inferiore* alla mente,
« poniamo che sia *uguale* ad essa ».

« *Agostino.* Quando tal fosse, la verità sarebbe mutabile come

1) Per aiutare il lettore ad intender meglio il ragionamento, apezzai la parlata di Agostino, intromettendo questa risposta d'Evodio, e la seguente, il che niente turba la sostanza della dottrina.

« la stessa mente (1). Poichè le menti nostre or vedono più ed
« ora meno, e di qui devono confessarsi mutabili: quando la
« verità in se stessa è costante, nè fa progressi coll'esser meglio
« veduta da noi, nè vien meno a lei qualche cosa per vederla
« noi meno; ma intera ed incorrotta or fa lieti del suo lume
« quelli che a lei si convertono, ora quelli che da lei si ritrag-
« gono punisce di cecità. E che? se noi giudichiamo *secondo*
« *essa* anche delle nostre stesse menti, quando all'incontro *di*
« *essa* non possiamo giudicare in alcun modo? Poichè diciam
« bene; Colui non intende, o intende quanto basta. E alla mente
« stessa è questa legge, che intenda tanto, e non più, quanto
« si può approssimare e attaccare all'incommutabile verità. Che
« è dunque a conchiudere? Che la verità, non essendo nè *infe-*
« *riore*, nè *uguale* alla mente, sia *superiore* e di più eccellente
« natura » (2).

Fin qui Agostino.

CAPITOLO II.

ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA.

583. Fin qui io ho dimostrato, come da una prima idea presente per natura al nostro spirito provengano, all'occasione delle sensazioni, tutte le altre idee prese nel loro complesso, i principî del ragionamento, e in particolare quelle idee che ho chiamate *elementari dell'essere*, e che sono condizioni di ogni uso di ragione.

Ed apparì, come mediante questa teoria si vinca quella difficoltà dell'assegnare alle idee le loro origini, che fu scoglio a tanti filosofi ed a tutta intera la filosofia (539-551).

---

(1) Tutti questi argomenti sono efficacissimi a provare fino all'evidenza, che la verità non è un prodotto della mente (del soggetto), ma un'*entità* superiore alla mente e al soggetto umano, e veniente a quella e a questo da un fonte infinitamente all'uom superiore; il che è da lamentare non aver raggiunto il Galluppi.

(2) *De libero arbitrio*, II VII-XII.

E poichè ci fu dato occasion di vedere che quella difficoltà esposta da noi in modo generale, si era presentata, sotto più forme particolari, a chi aveva tentato di spiegare la generazione di questa o di quella special classe d'idee; però io penso esser convenevole e vantaggioso, che dopo avere dimostrato come la data teoria soddisfi alla difficoltà in generale, mi continui a dimostrarlo anco in particolare, dissolvendo quella travagliosa difficoltà anche in tutte le sue forme parziali, che, somigliando al Proteo della favola, ella prende incessantemente: il che sarà compito, ove dalla somma idea dell'essere si deducano per noi tutte quelle speciali idee, nella dichiarazion delle quali hanno dato miseramente in secco tanti filosofi.

E quanto alle idee elementari dell'essere, l'abbiamo fatto.

Ora le idee di sostanza e di causa ci si offrono appresso a quelle le prime, come le più difficili e le più necessarie.

ARTICOLO I.

STATO DELLA QUESTIONE INTORNO ALL'ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA.

584. Ciò che rende più arduo che non sarebbe, l'assegnare all'idea di sostanza la sua origine, si è il concetto inesatto e confuso che se ne fanno molti filosofi.

Confondono l'idea di sostanza in genere, colle idee delle sostanze specifiche. Vi diranno, per esempio: « noi non possiamo conoscere la sostanza de' corpi ecc., dunque noi non abbiamo l'idea di sostanza ». È egli questo un ragionamento rigoroso?

Egli è pur chiaro, che noi potremmo avere l'idea di *sostanza in genere,* e non conoscer intimamente nessuna *sostanza* delle cose particolari: a quel modo che noi potremmo conoscer benissimo, che un masso che noi vediam sospeso ad un'alta colonna, deva avere qualche congiunzione con essa, acciocchè si stia così pendulo nell'aria, com'egli si sta, sebbene noi non sappiamo la natura di quella congiunzione, e se il nesso del masso colla colonna onde penzola, sia fatto d'una verga di ferro, o d'altro, ovvero se sia a modo di ganghero, o di arpione, e in somma di che forma e di che materia sia l'appicco: tutto

questo noi possiamo ignorare, e intendere nulladimeno la necessità di una congiuntura qualunque del masso colla cima della colonna.

Similmente, poniamo che noi potessimo conoscere, che ci deva essere una sostanza, oltre alle qualità sensibili o ad altri accidenti: ne verrebbe di questo necessariamente, che noi dovessimo saper anco che cosa sia quella sostanza de' corpi, e conoscere pienamente la sua natura? No, certamente. E converso, se non conosciamo ciò che nei corpi forma la sostanza, si dee conchiuder di questo, che noi non abbiamo nè pure in generale la nozione di sostanza? No, per la stessa ragione: chè senza averne la nozione, noi non potevam conoscere ch'ella fosse necessaria ne' corpi.

585. Che anzi dimostrare che noi abbiamo la nozion di sostanza, sarebbe, com'altri poco fa osservava (1), una petizion di principio. A quelli che negano l'esistenza di tal nozione, è da chiedersi: come possono negarla, se non l'hanno, se non sanno che cosa negano? (2) Il perchè, come osservai altre volte, l'idea di sostanza è un fatto attestato dal genere umano, compresi nel genere umano quegli stessi che tolgono a negarla in parole. Perchè quand'anche il genere umano s'ingannasse, e credesse d'aver un'idea che non ha, bisognerebbe pure che gli sembrasse di aver quest'idea: e sembrargli di aver un'idea, è

---

(1) « Entrando in una sì fatta discussione, io sento me medesimo convinto « di petizione di principio: io voglio cercare se le nozioni di sostanza e di « causa si trovano nello spirito umano; ed io medesimo, spirito umano, « suppongo innanzi queste nozioni; di più, io le pongo, dopo aver loro ap« plicato una definizione; è chiaro ch'io oppugno me stesso con una pe« tizion di principio; è chiaro altresì che io non posso a meno d'oppugnar « così me stesso; poichè, siccome ha molto bene detto il Pascal, non si dee « giammai voler provare l'evidenza ». Cousin, *Fragmens philosophiques*, facc. 425.

(2) L'inganno degli scettici consiste nell'immaginarsi che l'*idea* sia qualche cosa di *esterno* o di mediato: all'incontro l'*idea* è tutta interiore, immediata e quindi non è materia di controversia: è il fatto.

lo stesso che averla; chè una idea apparente, non si rimane dall'essere un'idea bella e bona siccome le altre: più oltre non si può andare.

ARTICOLO II.

DESCRIZIONE ED ANALISI DI TUTTO CIÒ CHE NOI PENSIAMO INTORNO ALLE SOSTANZE.

§ 1.

Onde devasi cominciare la ricerca sulle idee di sostanza.

586. Il primo passo che dar dobbiamo è appurare il fatto; cioè verificare quali sieno le cognizioni nostre circa la sostanza, o quali diversi pensieri la mente umana agita intorno ad essa; chè di queste cognizioni o pensieri è che cerchiamo spiegazione.

Un fatto è questo: la mente pensa alla sostanza. Non giova dire: è illusione, o, è pensier falso. Ciò non appartiene alla discussion presente. Sieno veri o falsi, illusorî o reali i pensieri della mente sulla sostanza, ella li fa, dobbiam dunque mostrarne l'origine, renderne una ragione. Il filosofo non dee solo assegnar la cagione di ciò che fa la mente, ma anche di ciò che crede di fare. Trovata l'origine di tali pensieri, che almeno crediam di fare sulle sostanze, si potrà più agevolmente riconoscere il loro valore, e l'uso legittimo che se ne dee fare; chè l'origine stessa è quella che può mostrare la legittimità o verità di essi, o pure dichiararli spurî, illusorî e nulli, se non in sè, il che è sempre impossibile, almeno nelle loro applicazioni. Cominciamo dunque prima da un'analisi di tutto ciò che intorno alla sostanza la mente umana concepisce.

§ 2.

Definizione della sostanza.

587. Sostanza è « quell'energia per la quale un ente e tutto ciò che ha seco attualmente esiste », o sia « quella energia, in che si fonda l'attuale esistenza dell'ente ». Se in questa definizione non è a pieno indicata la relazione della *sostanza* coll'*accidente*, ciò si farà in appresso.

§ 3.

Analisi del concetto di sostanza.

588. Vediamo dunque in quante maniere la mente concepisca questa energia; e per veder ciò, analizziamone il concetto.

In questo noi possiamo notare due elementi, 1° l'atto dell'esistenza, o sia quella energia per la quale esiste un ente (1), 2° e l'ente stesso che esiste (essenza).

Questa distinzione non si fa che per un'astrazione; ma l'astrazione è appunto ciò che fa al proposito nostro; poichè siamo qui per favellare di ciò che sta nella mente, e non fuori di essa. Ciò che sta nella nostra mente, non si vede a parte a parte che mediante l'astrazione; mentre l'astrazione non produce nessuna divisione nelle cose sussistenti fuori del nostro spirito. L'astrazione è un fatto, un'operazione dello spirito. Un altro fatto è, che per l'astrazione d'un pensiero solo, se ne fanno più: per l'astrazione avviene, che mentre la nostra attenzione si volgeva da prima sopra un pensiero tutto intero, e faceva con ciò un solo atto, di poi si fissi nelle diverse sue parti con molti e molti atti, quante sono le parti nelle quali ella si fissa. Irragionevolmente ci si farebbe qui quel rimprovero, che è divenuto un luogo comune de' moderni sofisti, che non in altro modo sanno trovare onesta cagione del non entrar nel forte e nello spinoso della questione, il rimprovero, dico che noi abusiamo dell'astrazione per creare degli enti immaginarî. All'opposto, noi siamo obbligati di spiegare il fatto della stessa astrazione, e de' suoi prodotti, nel ragionamento presente. Non possiamo dunque prescindere dall'astrazione, nè far a meno di notare e descrivere tutti i diversi pensieri o concetti che nel

---

(1) *L'energia che costituisce l'esistenza attuale degli enti*, ovvero *l'energia per la quale esistono*, è il medesimo. Questa seconda espressione viene spiegata da quella prima. Conviene cioè avvertire di non fare due cose diverse dell'*energia* di cui parliamo, e dell'*esistenza attuale* degli enti: chè l'*esistenza attuale* è l'energia stessa.

nostro spirito ella forma ed origina; risponda loro qualche cosa al di fuori della mente, o no, non sono meno idee; e noi ci siamo impegnati di render conto di tutte le idee, come mostra il titolo dell'opera.

§ 4.

Varî modi dell'idea di sostanza.

589. Quali dunque sono i modi che può prendere la nostra idea di sostanza?

1° Noi possiamo pensare l'*energia*, per la quale esistono gli enti, in universale; senza pensare nessun ente particolare, ma un ente possibile qualunque, non fissandogli determinazione alcuna, ma supponendolo determinato a quel modo che è necessario acciocchè esista: questa è l'idea di *sostanza in universale.*

2° Possiamo pensare l'*energia* d'un ente fornito di qualche determinazione generica: questa è l'idea di *sostanza generica* (1).

3° Possiamo pensare l'*energia* predetta d'un ente determinato *specificamente*; cioè possiamo pensare l'esistenza attuale che può avere l'individuo d'una specie determinata, pensando in tale idea l'individuo compito, fornito di ciò che gli è bisogno ad esistere, cioè delle sue note comuni, e ancora delle sue note proprie. Quando la mente è pervenuta a pensare la possibilità che un tale individuo attualmente esista, non sapendo però ancora se realmente esista; ella ha l'idea della *sostanza specifica*, un'idea esemplare, o tale, che all'idea esemplare si riduce.

590. Prima di proceder oltre, fermiamoci un po' a riconoscere queste tre idee, più o meno astratte, di sostanza.

Noi le abbiamo nominate, *idea di sostanza in universale, idea di sostanza generica, idea di sostanza specifica.*

Ora non è da credere, che in tutte e tre queste concezioni noi non pensiamo un individuo, o sia un ente unico e indiviso,

(1) Conviene aver presente ciò che ho detto sui *generi* e sulle specie (499-503), e quale sia la maniera nostra di concepire queste due maniere di classificazione.

fornito di tutto ciò che gli è necessario ad esistere; questo in tutte e tre quelle idee si pensa. La differenza è nel *modo* nel quale si pensa, cioè colle sue determinazioni, o senza di esse.

A dar maggior chiarezza alla cosa, io dimando: quando penso la sostanza in universale, che penso io allora? che sta compreso in questa mia idea di *sostanza in universale?*

Penso un ente (perciò un individuo) qualsiasi, il quale abbia in sè quella energia che si chiama attuale esistenza: non cerco punto a qual classe, o genere, o specie egli appartenga; penso solo l'energia o esistenza attuale di lui, e implicitamente con ciò penso, che quest'ente sia determinato con tutto ciò ch'egli dee avere acciocchè esista, ma non determino io però col mio pensiero, nè punto mi rappresento quali sieno queste determinazioni o proprietà sue, nè mi occupo a sapere se siano piuttosto queste che quelle.

Nell'idea dunque di *sostanza in universale* 1° c'è il pensiero dell'esistenza attuale, 2° c'è il pensiero dell'individuo che esiste, 3° c'è il pensiero in universale delle determinazioni ch'egli dee avere acciocchè esista, cioè il pensiero della necessità ch'egli sia compito, ed abbia tutto il suo necessario per esistere; senza cercar però io, che cosa sia questo necessario, che il fa un ente determinato, un tipo compito.

Nell'idea di *sostanza generica* si possono distinguere egualmente i tre pensieri elementari, cioè quello 1° di una energia che costituisce l'esistenza, 2° di un ente che l'ha in sè questa energia, 3° e delle determinazioni necessarie a quest'ente acciocch'egli sia compito all'esistenza, sia un individuo.

La parte variabile di queste due idee è la terza; il diverso modo onde noi concepiamo il terzo elemento fa la differenza delle due idee.

Nell'idea di *sostanza in universale* noi pensiamo, che l'ente s'abbia in sè tutte le determinazioni o proprietà necessarie ad esistere, ma non quali sieno, o s'elle sieno più tosto queste che quelle. All'incontro nell'idea di *sostanza in genere*, noi pensiamo altresì alcune determinazioni generiche dell'ente: per esempio,

pensando alla sostanza spirituale, o alla corporale, io non penso solo all'esistenza attuale di un individuo in universale, ma penso all'individuo d'un genere determinato, cioè del genere delle cose corporee, o delle cose spirituali.

Finalmente nell'idea di *sostanza specifica*, se *piena*, entra l'individuo in tutto determinato tanto dalle sue note generiche quanto dalle sue note proprie. Se io penso la sostanza d'un albero individuale, e non di un albero qualsiasi, io devo pensar l'albero fornito di tutti i suoi caratteri e note distintive (1).

Dunque in tutte le tre idee di sostanza si pensa sempre una cosa interamente determinata ad essere, alla quale nulla manca fuori che la sussistenza, la qual cosa io chiamo *individuo*. Se l'architetto immagina una casa, la disegna a sè stesso in tutte le più minute sue parti, determinando altresì seco medesimo i materiali necessarî a comporla; questa casa nella mente dell'architetto è perfetta: l'edificarla, non aggiunge nulla all'idea, che tutte le parti della casa già abbraccia e tiene: ciò che si fa di novo è la casa stessa, alla quale si dà un'esistenza in sè, che non le fa perdere l'esistenza ideale nella mente di chi la concepì e divisò in tutte le sue più minute particolarità.

Si può dunque pensar l'individuo in universale: come quando si pensa il complesso di ciò che è necessario acciocchè l'ente esista, senza determinare nulla in esso.

Si può pensar l'individuo in genere, come quando non si pensa solo il complesso di ciò che è necessario acciocchè l'ente esista, ma si comincia a determinar qualche cosa dentro a quel complesso, cioè le qualità generiche.

---

(1) Da ciò che si dirà (P. V, c. I, a V) sui generi e le specie, s'intenderà che non mi è necessario di far qui un'altra classe d'idee di sostanza per gli individui d'una specie distinti da qualche imperfezione; chè le idee di questi non sono che l'idea stessa dell'individuo perfetto (idea specifica completa), tolto via da lei qualche pregio.

Oltracciò qui non si parla dell'affermazione degl' individui *sussistenti*, chè questi colle *idee* solo non si pensano, ma col *giudizio*, e altresì di essi parliamo più sotto.

Si può finalmente pensar l'individuo in ispecie, come quando nel complesso di ciò che è necessario acciocchè l'ente esista, si determinano le qualità generiche, e le specifiche altresì.

In una parola, posso pensare un individuo qualsiasi, un individuo d'un determinato genere, e un individuo speciale.

S'io penso l'energia per la quale un individuo può sussistere, penso la sostanza in universale: s'io penso l'energia per la quale può sussistere un individuo d'un dato genere, penso la sostanza in genere: s'io penso l'energia per la quale può sussistere un individuo d'una data specie, penso alla sostanza speciale. Idea di sostanza in universale, idea di sostanza in generale, idea di sostanza specifica, sono sempre idee dell'*energia* che costituisce l'esistenza attuale, la quale non può essere che di *individui*.

§ 5.

Origine dell'idea d'individuo.

591. Io non posso pensare l'attuale esistenza dell'ente, se non penso insieme che quest'ente riceva tutte le determinazioni che gli sono necessarie ad esistere.

L'idea dunque dell'*individuo* è intimamente connessa e compresa nell'idea di sostanza: sicchè spiegata l'origine di questa, quella pure è spiegata.

Ora altre idee di sostanza nè d'individuo, che queste tre, cioè universale, generica, speciale, essere non possono nella mente nostra: converrà dunque che noi descriviamo l'origine di ciascuna di esse.

§ 6.

Giudizî sulla sussistenza delle sostanze, e in che differiscano dalle idee di sostanza.

592. Ma dopo di ciò, noi non avremmo dato ancora spiegazione di tutti i pensieri che noi facciamo sulle sostanze.

Oltre le *idee*, noi formiamo de' *giudizî* sulla sussistenza reale delle sostanze.

L'individuo che ci rappresentiamo nell'idea, cioè l'ente fornito di tutte le note a lui necessarie, come fa l'architetto che s' ha compitamente rappresentata la casa da costruire, non è ancora sussistente: pensando anche la sussistenza possibile del medesimo, non abbracciamo ancor nulla di realmente sussistente.

Ma poniamo che un individuo sussista realmente, in modo rispondente alla nostra idea, e che noi il possiam percepire. Che operazione fa a percepirlo lo spirito nostro? L'abbiamo veduto, un giudizio: afferma sussistente quell'individuo da sè pensato nell'idea.

L'atto dunque, diciamo di novo, onde noi pronunciamo, « la tal cosa sussiste », è un'operazione dello spirito essenzialmente diversa dalla semplice intuizione: è un'operazione che all'idea della cosa unisce una *persuasione* o credenza alla sussistenza di ciò che si pensava prima come possibile (1).

Ciò posto, come noi abbiam tre idee di sostanza, così sono pure tre i giudizî che noi possiamo fare sulla sussistenza delle medesime, in quanto possiamo giudicare 1° che sussista una sostanza senza più, 2° che sussista una sostanza d'un dato genere, 3° che sussista una sostanza d'una data specie.

§ 7.

Ricapitolazione di tutti i pensieri che la mente umana fa intorno alle sostanze.

593. I pensieri dunque che noi formiamo sulle sostanze, sono *idee* e *giudizî*.

Tre sono le specie d'idee, e tre sono le specie di giudizî: idea della sostanza in universale, idea della sostanza generica, idea della sostanza speciale: giudizio sulla sussistenza d'una sostanza in universale, giudizio sulla sussistenza d'una so-

(1) Non si dica, che con ciò s'acquista una nova idea, l'idea di sussistenza: questa c'era, perch'ella è necessaria a pensare « che un ente *possa* sussistere ». La *persuasione* dunque dell'esistenza reale è qualche cosa interamente distinta dalla *concezione*; è di una natura al tutto diversa dalle idee.

stanza d'un dato genere, giudizio sulla sussistenza d'una sostanza speciale.

Di tutte queste idee e di tutti questi giudizî noi dobbiamo descriver l'origine, o sia mostrare il modo della loro possibilità nella mente umana.

ARTICOLO III.

LE TRE IDEE ENUMERATE DI SOSTANZA VENGONO L'UNA DALL'ALTRA.

594. Ma per agevolarci l'impresa, vediamo se ci riesce di restringere alquanto i confini delle nostre ricerche, se possiamo evitare di trattare a parte l'origine di ciascuna di quelle idee e giudizî che sulle sostanze formiamo.

E primieramente ci abbrevia il cammino la connessione che lega quelle tre idee.

Poichè elle sono congiunte in tra sè per modo, che l'una s'ingenera dall'altra: di che procede, che ove noi abbiamo spiegata l'origine di una, abbiamo con essa spiegata ancora quella delle altre due.

A veder ciò, poniamo data l'idea di sostanza speciale. Già per aver le idee di sostanza in genere, e in universale, non ci bisogna altro che d'astrarre queste da quella. Nell'idea di sostanza speciale abbiamo l'idea dell'esistenza attuale d'un ente pienamente determinato tanto dalle sue note comuni, quanto dalle sue note proprie. Non abbiamo dunque che ad abbandonare le note proprie e speciali, ed ecco l'idea di sostanza generica; ovvero abbandonare altresì le note generiche, ed ecco l'idea fatta universale. In una parola, le idee di sostanza universale e generale non sono che astrazioni dell'idea di sostanza speciale. Dunque spiegata questa, sono spiegate anche quelle.

In somigliante modo si rappresenta il quesito della spiegazione delle idee tutte (41–44): spiegata un'idea, l'altre sono spiegate coll'astrazione. Ristretto alla sostanza, il problema è questo: « spiegatemi l'idea di sostanza specifica; chè, spiegata questa, tutte l'altre idee di sostanza non danno più alcuna difficoltà ».

ARTICOLO IV.

I GIUDIZÎ SULLA SUSSISTENZA DELLE SOSTANZE SI SPIEGANO TUTTI QUANDO SI GIUNGE A SUPERARE UNA SOLA DIFFICOLTÀ.

595. Ond'è dunque l'idea di sostanza speciale?

Cercando l'origine di questa idea, noi troviamo ch'ella è connessa co' giudizî che noi facciamo sulla sussistenza degli enti: connessione che restringe via più il campo delle nostre ricerche: poichè, ove avremo ben intesa quella connessione, ci accorgeremo, che con una spiegazione sola noi soddisfacciamo tanto alla dimanda « qual sia l'origine dell'idea di sostanza speciale », quanto alla dimanda « qual sia l'origine de' giudizî che noi facciamo sulla sussistenza delle sostanze ».

I giudizî che noi facciamo sulla sussistenza delle sostanze abbiam detto esser tre: facciamo osservare il nesso tra loro, e come la difficoltà in tutti tre si riduca ad una.

In giudicando che sussiste 1° un ente individuo qualsiasi, 2° un individuo d'un certo genere, 3° o di una certa specie, noi dobbiamo esser mossi da una ragione.

Questa ragione che ci determina ad affermare la sussistenza degli individui, è la ragione della percezione nostra de' medesimi: trovata questa, sono spiegati que' giudizî, cioè è fatto vedere, come essi possono dal nostro spirito esser formati.

Questo dimostra, che in tutte e tre quelle specie di giudizî la difficoltà da superare è una, e consiste nel mostrar ben chiaro quale sia la ragione per la quale noi diciamo a noi stessi: « sussiste il tale individuo ».

ARTICOLO V.

LA SPIEGAZIONE DELL'IDEA SPECIFICA DI SOSTANZA PENDE DA QUELLA DIFFICOLTÀ CHE SI TROVA IN RENDER CONTO DE' GIUDIZÎ SULLA SUSSISTENZA DELLE SOSTANZE.

596. Dobbiamo dunque 1° indicare il modo onde noi ci formiamo l'idea di sostanza specifica: 2° mostrare quale sia la ragione che ci conduce a giudicare sulla sussistenza delle sostanze: a questa semplicità abbiam ridotto lo stato della nostra questione (594–595).

Ma ella si può semplificare via più, atteso il nesso delle due questioni.

Ci sia data la ragione, mediante la quale noi poniamo la sussistenza di un individuo.

Con tal ragione noi diciamo a noi stessi: « sussiste il tale individuo ». Ora nella percezione nostra di quest'individuo ci è già racchiusa l'idea di sostanza, chè, non essendo la sostanza che l'energia per la quale l'ente esiste, noi non possiam concepire un ente sussistente, senza concepirlo insieme coll'energia per la quale esiste; ciò che è la sua sostanza.

Le due questioni dunque si riducono ad una « come io possa pronunciare giudizio sulla sussistenza di un ente »; chè ov'io faccia questo giudizio, e percepisca così quest'ente, percepisco insieme la sostanza di lui, e me ne formo quindi agevolmente, o più tosto me n'ho già formata l'idea.

ARTICOLO VI.

SPIEGAZIONE DELLA PERCEZIONE DEGL'INDIVIDUI.

597. Ma noi abbiamo già spiegato innanzi diligentemente, come avvenga la percezione intellettiva degl'individui, e come noi ce ne formiamo le idee appunto con quello stesso giudizio col quale affermiamo a noi stessi la loro sussistenza (528-534).

Soluto questo nodo, nel quale abbiamo semplificata tutta la questione, tutto è spiegato. E riassumendo,

1° Noi con quel giudizio, onde giudichiamo della sussistenza degl'individui, ce ne formiamo altresì le idee:

2° Dalla percezione intellettiva degl'individui noi possiamo cavare l'idea astratta di sostanza speciale, e da questa l'idea più astratta di sostanza generica, da questa finalmente l'idea della sostanza in universale:

3° La percezione intellettiva degl'individui fu già innanzi da noi spiegata.

Non resta più dunque alcuna difficoltà a spiegare tanto l'origine delle tre idee, come l'origine de' giudizî che noi facciamo sulle sostanze.

CAPITOLO III.

DICHIARAZIONE MAGGIORE DELL'IDEA DI SOSTANZA.

ARTICOLO I.

NECESSITÀ DI QUESTA DICHIARAZIONE.

598. Sebbene ciò che fu detto fin qui potrà essere altrui paruto anche soverchio, io stimo però (per quanto mi conosco del mio tempo) che non basterà egualmente per tutti. E non certo per quelli che alcuna delle varie sentenze le quali corrono in sull'origine dell'idea di sostanza hanno già prima abbracciato, e fors'anco ci sono dentro invecchiati: la qual loro sentenza vorrà essere più tenace, più che ella sarà ingegnosa; come appar quella della scuola tedesca, che si va introducendo ogni dì più in Francia e in Italia: di che potrebbe estendersi per tutto il mondo, s'ella potesse metterci forti e vigorose radici. Chiarirò dunque maggiormente l'esposta dottrina, la qual sola reputo vera, e m'ingegnerò di renderla così evidente, che anche gli uomini prevenuti debbano sentirla, non dico al tutto vincitrice, il che è assai malagevole, ma munita e inespugnabile.

ARTICOLO II.

ENUMERAZIONE DE' SISTEMI SULL'ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA.

599. I sistemi offerti da' filosofi contro la difficoltà che presenta l'origine dell'idea di sostanza, e che furon tocchi nel corso di quest'opera, sono i quattro seguenti:

I. Alcuni, non sapendo come uscire del pecoreccio, ne hanno negata l'esistenza. Il loro argomento si riduce al seguente: « io non so spiegare l'origine della nozione di sostanza; dunque non esiste ». Di questi filosofi basti ciò che il lettore può dire a se stesso.

II. Alcuni tentarono di cavarla dalle sensazioni: questi sono quelli che hanno maggior pretensione di seguire i fatti. Il loro argomento è il seguente: « dalle sensazioni *devono* venire tutte le idee, poichè è il solo principio di ogni cognizione che noi

riconosciamo nell'uomo; dunque dee venirci anche l'idea di sostanza ». È il tipo più perfetto di un metodo rigorosamente filosofico e seguitator fedele de' fatti!!

III. Alcuni dissero che l'idea di sostanza doveva essere innata, giacchè nè si poteva negare, nè venir potea dalle sensazioni.

IV. Alcuni finalmente, vedendo che le idee innate trovarono nei nostri tempi un'opposizione fortissima, pensarono se mai, oltre il sistema che fa l'idea di sostanza veniente da' sensi, e quello che la fa innata, si potesse averne un terzo; e trovaron che sì. Essi avvertirono, che tra l'idea di accidenti (o qualità accidentali) e quella di sostanza passa un legame sì stretto, che l'una è indivisibile dall'altra. Questo l'ammisero per un fatto primigenio. Lo spirito umano dunque non può concepir gli uni senza l'altra. Ma onde tutto ciò? Da una legge *psicologica*, cioè dello spirito stesso. La connessione della sostanza e dell'accidente questi filosofi la chiamano *ontologica*, cioè *a parte sui;* intendendo però, che tale *apparisce* allo spirito umano per una necessità a lui intrinseca. Quando essi la considerano rispetto allo spirito umano stesso da cui è concepita e formata, questa connessione la chiamano *psicologica.* In altre parole: « lo spirito umano fa emanare da sè l'idea di sostanza all'occasione della percezione degli accidenti; ma la fa emanare per modo ch'ella apparisce necessaria agli accidenti ». Questa necessità è oggettiva, ma *apparentemente,* che vuol dire, non è oggettiva: cioè, apparisce oggettiva allo spirito, che in tal modo necessariamente la vede: è dunque una *oggettività soggettiva:* più là, dicono essi, non si può andare. Un recente seguace di questo sistema (che alla per fine, qualunque modificazione gli si faccia subire, è però sempre quello trovato dal Kant), parlando delle nozioni universali, tra le quali mette la nozion di sostanza, dice, che « queste « nozioni non hanno una origine logica, ma sì una origine psi« cologica »; che « se altri cerca la ragione di una di queste « verità, nol potrà mai »; che « dall'istante che io la concepisco, « la concepisco come immutabile, eterna, assoluta »; di che la descrive siccome veniente dall'anima, senza che si possa dare

ragione alcuna di sua provenienza, altro che la necessità, il fatto: la natura dello spirito è questa, ch'egli trae di sè tale idea, o come che sia la vede al veder delle sensibili qualità: tal fatalità misteriosa è il termine delle umane ricerche, secondo la critica filosofia. A parlar fuor di ambagi e spiattellatamente, siccome fanno i galantuomini, questi voglion dire: « la nozione generale di sostanza non vien dai sensi, non è innata, non si può dire sia nulla, dunque ella è un'apparenza (reale solo in quanto a noi) che emana dalla natura del nostro spirito » (1).

600. Questo sistema, come chè si disguisi, si travesta, è l'idealismo e lo scetticismo in persona.

L'argomento a cui s'appoggia, alla fine de' conti è il seguente:

« Non ci sono che quattro sistemi, atti a spiegare l'idea di sostanza: ma i tre primi sono insostenibili: dunque l'ultimo è il vero ».

L'argomentazione potrebbe esser buona; ma dovrebbe prima dimostrarsi, che un quinto sistema è un assurdo: malavventuratamente questo è ciò che non cadde in pensiero di fare a cotesti nostri filosofi. Ora, non dimostrando essi l'assurdità d'un quinto modo di spiegare l'idea di sostanza, a che si riduce il metodo loro? Non ad esempio di modestia (sebbene par loro di avere i primi compressa la baldanza della filosofia, e resala solida e cauta), ma sì d'una presunzione inaudita. È questa, che nella prima proposizione del loro argomento, « non vi sono che quattro sistemi atti a spiegar l'idea di sostanza », fa loro dimenticare questa giunterella necessaria: « per quanto a noi è noto »; giunta che sarebbe sola bastata a far loro pigliare un tutto diverso andamento.

Io credo che un modesto e discreto filosofo ragionerebbe con assai miglior senno così: « V'hanno quattro soli sistemi atti a spiegar l'idea di sostanza, per quanto è a me noto. I tre primi incontrano tutti gravissime difficoltà: al quarto seguita l'idealismo e lo scetticismo: queste conseguenze mi dimostrano, che

(1) Anche il Galluppi c'è incappato, come tutti i soggettivisti.

esso ripugna alla natura ragionevole, non può andar bene. Io devo dunque confessare, che non conosco il modo di spiegare l'idea di sostanza ».

ARTICOLO III.

V' HA UN'ALTRA STRADA DA BATTERSI, PER TROVARE L'ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA.

601. Ma veramente il quinto sistema c'è, e lo abbiamo già esposto: esso evita tutte le difficoltà de' quattro già conosciuti ed esauriti dalla moderna filosofia.

L'idea di sostanza si deriva dalla *forma* delle cognizioni umane, cioè dall'idea dell'essere.

In un tal sistema l'idea di sostanza nè si nega, nè si deduce dalle sensazioni, nè si ammette innata, nè si dichiara apparente e soggettiva: ella si deduce dalla prima ed essenziale di tutte le idee, che è la sola innata, idea che, come vedremo meglio in altro luogo (Sez. VI), è giustificata per se stessa, essendo la stessa verità.

Così, l'idea di sostanza si concepisce in quel momento appunto nel quale l'uomo ha l'occasion di dedurla dall'idea prima; e questa occasione gli vien data sino dalle prime sensazioni e percezioni.

Egli allora non la concepisce in uno stato d'astrazione, sola, pura di ogni altra giunta, ma la concepisce però. L'averla astratta e pura succede all'uomo più tardi, quand'egli comincia a filosofare, e ad operare delle astrazioni sui suoi concetti.

Apparisce poi di qui, che quell'idea ha degli *antecedenti logici*, non de' soli *antecedenti psicologici*, giusta la maniera di parlare del sig. Cousin. Questa idea non emana quasi per fatalità cieca dall'anima; ella viene dedotta: si può assegnarle una ragione che la giustifica, che la prova vera. Poniam mano ad una spiegazione più circostanziata dell'idea di cui trattiamo.

ARTICOLO IV.

PRIMA PROPOSIZIONE: SE IL NOSTRO INTENDIMENTO CONCEPISCE, CONCEPISCE UN QUALCHE COSA.

602. La proposizione fu dimostrata prima: il concepire affatto niente, e il non concepire, sono due espressioni sinonime.

E se il nostro intendimento, per concepire e per operare, dee avere un oggetto, convien dire ch'egli dee concepire qualche ente (pel principio di cognizione (565)), o un qualche cosa: chè queste sono parole universalissime di tutte, in contrario alle quali sta solo il nulla. Quindi anco vedemmo, che l'intendimento è « la facoltà di concepire l'ente, cioè un qualche cosa avente una sua propria esistenza » (480-482) (1).

ARTICOLO V.

SECONDA PROPOSIZIONE: OGNI COSA PUÒ ESSERE OGGETTO DELL'INTENDIMENTO.

§ 1.

Dimostrazione.

603. Ciò posto, « ogni cosa può essere oggetto dell'intendimento »; chè ogni cosa ha una specie d'esistenza sua propria.

Il dire, esiste una cosa, e non ha veruna esistenza, fa contraddizione ne' termini (principio di contraddizione).

Quanto non ha esistenza nè in sè nè in altro, non è pensabile, non è oggetto dell'intendimento; ma si può francamente dire, che non esiste; chè aver nessuna esistenza, e non esistere, è il medesimo; egli dunque è nulla.

§ 2.

Obbiezione contro il principio di contraddizione.

604. E qui importa sopra tutto che il lettor noti la legittimità del nostro ragionamento.

---

(1) L'intelletto è la facoltà di concepir le cose come aventi un'esistenza propria; non è però ch'egli non possa ingannarsi sull'esistenza reale delle cose; ma anche quando s'inganna, egli le concepisce come aventi un'esistenza loro propria.

Poichè io mi so bene, che cosa i seguaci del quarto tra' sistemi di sopra esposti sieno presti di dirmi. « Per dimostrare che l'intelletto, facoltà dell'essere, può concepire ogni cosa, voi ricorrete al principio di contraddizione. Ma come provate voi la forza del principio di contraddizione? Gli antichi dicevano, che la dimostrazione, recata che fosse al principio di contraddizione, era compita, nè si poteva andare più avanti, perchè ammettevano la forza di questo principio: noi la troviamo gratuita e la neghiamo *a parte sui*. D'altro lato, la natura dell'argomento vi obbliga strettamente a giustificare il principio di contraddizione. Poichè voi qui volete abbattere gli scettici: poi trattate di dimostrare, che l'idea di sostanza non è meramente soggettiva e apparente, non è una emanazione cieca e fatale della natura spirituale, ma è qualche cosa di oggettivamente vero. Se nella vostra argomentazione voi cominciate ad introdurre il principio di contraddizione come oggettivamente vero, in tal caso voi cominciate a supporre che esista il vero oggettivo. Noi sosteniamo che l'idea di sostanza sia in ultimo soggettiva e apparente; chè secondo noi, è impossibile una cognizione qualsiasi nell'uomo, fornita d'una verità realmente oggettiva. Se voi cominciate a supporre ciò che è in questione, qual maraviglia che giungiate poscia, partendo da tale supposizione, a dare anche all'idea di sostanza la stessa oggettiva verità che gratuitamente largheggiate al principio di contraddizione? »

§ 3.

Risposta. — Difesa del principio di contraddizione.

605. Rispondo: Chi mi fa l'obbiezione predetta contro il principio di contraddizione, non ha posto mente al modo ond' io lo dedussi dall'idea dell'essere, dimostrandolo una cosa con essa: nè dee avere sentita la forza di tale idea, che si giustifica da sè, ed appaga e vince di sua luce tutti i dubbii di quelli che in lei direttamente riguardano. Perciò non volendo ora io tornare a dire il detto, nè quel che più mi riserbo a dire nella

Sezione VI volendo qui prevenire, torrò ora a battere una via più piana, ma egualmente atta a condurre alla persuasione, se egli è possibile, lo scettico nostro; il che vorrà essere alla verità stessa, che stiam difendendo, di non poco rinforzo e vantaggio; chè ella si fa più manifesta, e più lucente agli uomini, quanti più sono i lati e gli aspetti da che la guardano.

Io non ho bisogno dunque al presente che del postulato « dell'uso del linguaggio »; che se mi si vietasse quest'usò, non potrei più aggiunger verbo; mi si chiuderebbe un po' sgarbatamente la bocca, e così rimanendomi io a bocca turata, i miei avversarî a piena gola gridar potrebbero d'aver ragione siccome quelli che hanno riserbato a se soli il favellare, o certo lo strillare.

Ora, se si concede anche a me, come lo si permettono i miei avversarî, l'uso del linguaggio, quando io dico « una cosa », ho diritto che s'intenda « una cosa »: che se s'intendesse allora « una non-cosa, un nulla », il linguaggio mi sarebbe stato conceduto per corbellarmi.

È dunque l'uso del linguaggio che esige che si dica ciò che si dice; che quando io dico pane, dica pane: e quando io dico sasso, dica sasso.

Se io dico una parola, ed immantinente la ritratto e la nego, io non ho detto ancora nulla, chè ciò che avea detto, io l'ho richiamato e cassato. Se io fo un segno colla matita in sulla carta, e poi lo rado, che restami sulla carta? un bel bianco siccome prima di fare il segno. Se mi si accordasse disegnare colla matita, ma a patto che ogni linea tirata incontanenente cancellar dovessi, si direbbe che mi fu accordato veramente il disegnare? In nessun modo: chè io avrei innanzi la carta sempre netta come prima: nè verrei mai a capo di vedervi sopra una testa, o una mano, e nè pure un dito. Nella stessa guisa, se mi si concede l'uso del linguaggio, ma mi si mette il patto, che appena proferita una parola, io la richiami incontanente appresso e l'annulli, sarebbe egli questo un concedermi l'uso del linguaggio veramente? Linguaggio non è un accozzamento

casuale di suoni, ma un ordine di suoni che significano delle idee: la possibilità dunque che io usi del linguaggio, esige che nel linguaggio che io uso, eviti le espressioni ripugnanti e contraddittorie; poichè un linguaggio composto di esse, non è altrimenti linguaggio, di che l'uso mi è conceduto.

Ora veniamo a noi. Quando io pronuncio questa frase, « una cosa che non ha nessuna maniera di esistenza », io non cerco già se vada bene o no in logica; dico che quella espressione non è linguaggio, perchè non dice nulla; dico che l'uomo che la usa manda fuori de' rumorii, non delle parole, punto meglio di colui che dopo la parola pronunziata, la ritrae e smentisce. E in vero, il significato che sta aggiunto alla voce « cosa », è appunto l'idea di una qualche esistenza: quando dico dunque « cosa », esprimo l'idea di una qualche esistenza; e quando soggiungo, « che non ha nessuna maniera di esistenza », distruggo e tolgo via quell'idea che prima ponevo, e la parola « cosa » si resta siccome mai detta io non l'avessi: è la mia espressione simile alla formola algebrica $a—a$, che equivale a *zero*.

§ 4.

Conclusione della dimostrazione.

606. Ciò posto, la proposizione mia, che « ogni cosa può essere l'oggetto dell'intendimento » (1), parmi evidente in ogni sistema: chè esige solo un postulato, che non possono non accordarmi tutti quelli che parlano; nè gli scettici si sono mai mostrati disposti a tacere, meglio che tutte l'altre sette e maniere di filosofi.

(1) Io credo che a quegli stessi che negano la verità oggettiva, deva sembrare di poter ammettere la definizione da me data dell'*intendimento*, e la proposizione, ch'egli può concepire ogni cosa: solamente che essi devono dare a queste due proposizioni una verità soggettiva, come dicono, cioè apparente al soggetto.

ARTICOLO VI.

TERZA PROPOSIZIONE: L'INTENDIMENTO NON PUÒ PERCEPIRE LE QUALITÀ, SENZA PERCEPIRLE IN UN SUBIETTO NEL QUALE ESISTANO.

607. La ragione di ciò si è che il modo di percepire, proprio dell'intendimento, è di percepire le cose nella esistenza di cui sono fornite (602).

Ma le qualità sensibili non hanno una esistenza in sè, ma in un subietto diverso da noi.

Dunque l'intendimento, che può percepire qualunque cosa, perchè qualunque cosa ha qualche specie di esistenza (603–606), quando percepisce le qualità sensibili, dee percepire insieme altresì il subietto nel quale esistono: altrimenti egli non le percepirebbe: elle sarebbero impercepibili; chè esse non sono percepibili se non perchè è percepibile il loro subietto.

Poniamo in contrario, che l'intendimento le percepisca: egli percepirà con ciò qualche cosa (602). Se percepisce qualche cosa, già percepisce un'esistenza, un esistente; ora un esistente è il medesimo che dire una sostanza, chè la sostanza è l'atto pel quale l'ente esiste (587).

ARTICOLO VII.

DISTINZIONE TRA L'IDEALISMO DELL'HUME, E QUELLO DEL BERKELEY.

608. Questa maniera di argomentare va contro gl'idealisti della scuola dell'Hume.

L'Hume non istette contento a mettere il dubbio, non forse i corpi sieno mere idee, come il Berkeley; andò più avanti; pose il dubbio, non forse le idee medesime potessero esister sole, senza subietto, in modo che tutto l'universo altro non fosse che un infinito numero d'idee, vaganti a caso, e fluttuanti siccome onde inquiete in mare immenso, o come atomi nell'immenso vuoto.

Sono dunque due questioni: la prima se le qualità sensibili (sieno idee, od altro checchèssia) si possano concepire senza un subietto; la seconda, se le qualità sensibili abbiano per subietto

lo spirito umano (sieno meri atti di questo), ovvero altra cosa diversa dallo spirito (i corpi).

Il Berkeley si ristrinse a dire, che le qualità sensibili, per lui sinonimo di sensazioni, non esistono che nello spirito, il nostro spirito esser dunque il solo subietto delle sensibili qualità, e non altro avervene fuori di lui. E così dicendo, questo filosofo riconoscea però la necessità di un subietto, e che le qualità sensibili erano tali da non potere esister sole, e perciò da non potere esser pensate se non in qualche altra cosa, che è quanto dire in una sostanza.

Ma l'Hume negava decisamente questo bisogno della sostanza, riconosciuto dal Berkeley.

Qui dunque noi dobbiamo prima di tutto rifiutare l'idealismo dell'Hume; e dimostrare a lui, che è una contraddizion manifesta, il dire che esistano delle qualità sensibili, e non un subietto o sostanza ov'esistano.

ARTICOLO VIII.

CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO DELL'HUME.

609. A veder ciò, poniamo vera la tesi dell'avversario, che le qualità sensibili possano concepirsi sole, senza subbietto, e vediamo che cosa ne avvenga.

Che concepiremmo noi in tale ipotesi, pensando tali qualità sensibili sole nell'universo? Certo una cosa che esiste; queste qualità sensibili stesse, esistenti sole, sarebbero l'oggetto del nostro intendimento.

Ma ora ecco come il seguace dell'Hume potrebbe venire alle mani con qualche partigiano de' vecchi filosofi. Quegli, già pieno del gusto della vittoria, fino dalle prime parole probabilmente conchiudendo direbbe così: Non è dunque vero, che queste sensibili qualità abbiano bisogno, per esistere, d'un subietto nel quale esistano: egli è un pregiudizio degli antichi filosofi questo, un tal subbietto, una tale sostanza non è che parto di loro immaginazione. E perchè mai le qualità sensibili non potranno esister sole, ed avere l'esistenza non in altra cosa, ma in se stesse?

A cui il partigiano de' vecchi filosofi non si terrebbe che per avventura così non rispondesse:

Partigiano de' vecchi filosofi: Io voglio concedervi, che voi, spogliatovi, siccome solete vantarvi, de' vecchi pregiudizî, siate arrivato a formarvi l'idea delle sensibili qualità sole esistenti, e di esse sole risultante questo intero universo. Pure permettetemi che una così nova e così preziosa idea delle sensibili qualità, io pure con voi la analizzi un poco, acciocchè la conosca ed intenda anch'io meglio; chè, come voi stesso converrete, è l'analisi, o la scomposizione delle nostre idee, quella operazione onde noi veniamo a conoscerle intimamente. Ora queste qualità sensibili, da voi concepite senz'ombra di sostanza annessa, esistono, n'è egli vero?

Seguace dell'Hume: Anzi sono le sole cose che esistono nell'universo.

Partigiano de' vecchi filosofi: Il che è quanto dire, che esistono in se stesse, perchè voi avete separato qualunque subietto, qualunque sostanza nella quale esistano.

Seguace dell'Hume: In se stesse; è questa appunto la scoperta della nova filosofia, la scoperta dell'Hume.

Partigiano de' vecchi filosofi: Ora prima di procedere avanti nell'analisi di quest'idea, permettetemi in grazia di richiamare, che cosa gli antichi intendessero per sostanza: la definizione di questa entità, parto forse, come voi dite, della loro rozza immaginazione, ci si potrà rendere necessaria in progresso del nostro ragionamento. La vi sapete voi?

Seguace dell'Hume: Gli scolastici la definivano « ciò che per sè sussiste » (1) (*ens quod per se subsistit*); cioè non per qualche altra cosa, come gli accidenti, che sussistono (secondo le loro frasi) nella sostanza, e perciò per la sostanza.

Partigiano de' vecchi filosofi: Amico, quando ciò sia, voi stesso ammettete la sostanza.

---

(1) Il sussistere per sè si dee intendere come subietto. Questa definizione verrà più sotto sposta in termini più espressi e chiari.

Seguace dell'Hume: In che modo?

Partigiano de' vecchi filosofi: Considerate, di grazia, che, come voi medesimo avete detto, queste qualità sensibili, dalle quali avete preteso di tor via ogni sostanza, voi le fate sussistere in se stesse e per se stesse; ora questa appunto è la definizione della sostanza. Voi dunque non avete fatto con ciò, che cangiare le sensibili qualità in altrettante sostanze, perchè avete supposto che esistessero in sè e per sè, indipendenti cioè da qualunque altra cosa. Io ben credo che questo argomento sia una rete, onde vi sarà difficile uscire, ove vogliate entrarvi, com'egli pare che vogliate. E in vero, voi non negate le qualità sensibili; voi ne riconoscete l'esistenza; di più, questa esistenza loro voi volete che s'intenda sola, senz'altra aggiunta, che voi dichiarate arbitraria e sognata: tutto ciò è quanto dire, « io dichiaro che le qualità sensibili sono sostanze, perchè la sostanza è ciò che esiste in sè e per sè, senza che sia bisogno pensarla in qualche altra cosa e per qualche altra cosa: ed io immagino appunto le qualità sensibili esistenti in questo modo, e non esistenti in qualche altra cosa e per qualche altra cosa ». Egli è dunque manifestamente impossibile ammettere l'esistenza d'una cosa qualunque, e negar la sostanza; e questa proposizione, « le qualità sensibili sole esistono, e non esiste sostanza alcuna », è una contraddizione manifesta ne' termini; chè viene a dire, « le qualità sensibili sono sostanze esistenti, e non esiste sostanza alcuna ». Questo è il gran pensiero del vostro maestro Hume, messo a nudo, e spogliato degl'involucri delle parole troppo variate e moltiplicate, che impediscono vedere sovente le nascoste contraddizioni che giacciono per entro ai ragionamenti. Certo io non vedo alcuna via dalla quale voi sfuggiate. E considerate, di grazia, dov'egli vi mena e vi colloca: vi mena per un corso tutto a ritroso della posizione che voi volevate prendere a principio. Voi vi eravate dichiarato nemico della sostanza, come di un cotale terminaccio vieto e voto di senso, e sostenitore delle sole qualità sensibili, o, come si chiaman dagli antichi, degli accidenti. Che ve ne avvenne? Quello

che avviene spessissimo a' poveri uomini di sotto alla luna, cioè, che volendo fare una cosa, riescano a fare, senza saper come, la sua contraria. Voi avete voluto mettere in trono, per così dire, le sensibili qualità; per innalzare queste vostre patrocinate, avete voluto che regnassero sole al mondo; così, senza avvedervene, ve le siete trovate in mano mutate in altrettante sostanze. E avete ottenuto, che le sostanze sole finalmente esistessero, distrutte quelle sensibili qualità che vi stavano tanto sul cuore, mutando loro natura, e così, per troppo onorarle, annichilandole. In fatti, se le qualità sensibili sono sostanze, come voi venite a pretendere colla vostra filosofia, voi siete riuscito alla tesi opposta dirittamente di quella che avevate tolto a difendere. La qual tesi era, « non esistono che qualità sensibili »; e la tesi che avete dimostrato, all'incontro, è quest'altra, « non esistono che sostanze ». Poichè veramente, se le qualità sensibili esistono in sè e per sè, altro che sostanze non sono nell'universo. Conchiuderò questo mio discorso, dicendovi, che io credo di poter vedere l'origine del vostro abbaglio. Voi invece di ritenere la semplice definizione che gli antichi davano della sostanza, avete preso a combattere un'idea imperfetta e volgare di sostanza, che vi siete lasciato indurre nella mente: voi avevate creduto, che per costituire una sostanza si esigesse qualche cosa più di ciò che realmente si esige, qualche cosa di materiale, di solido, o in somma una qualche natura supposta, ad idear la quale scorge e conduce l'uso di certe parole traslate e metaforiche che si sogliono usare, e che vanno intese assai cautamente; siccome le parole di *fondamento*, di *sostrato*, e di *sostanza* stessa, presa nella sua etimologia, che viene a dir cosa che sta collocata sotto di un'altra; quasichè ciò che forma la sostanza, stesse accovacciato in un luogo più interno e più intimo del luogo degli accidenti, tutte maniere ed idee pericolose, ed atte a portar confusione nelle menti, dove non sieno con ogni diligenza dichiarate ed intese.

ARTICOLO IX.

ORIGINE DELL'IDEA DI ACCIDENTE.

610. Questo discorso è tale, a cui io non saprei che replicar potesse il seguace dell'Hume.

Un somigliante discorso prova rigorosamente, per mio avviso, che, se qualche cosa esiste, necessario è che esista una sostanza, e che se noi pensiamo l'esistenza di qualche cosa, pensiamo con ciò stesso una sostanza.

Poniamo però che il seguace dell'Hume, uomo ragionevole e discreto fosse, e così s'arrendesse alle osservazioni che quel partigiano de' vecchi filosofi gli venne traendo fuori; e che, superata la prima antipatia che que' due dialogizzanti si avevano in principio, e li dividea prima di parlarsi, credendosi forse a vicenda più intrattabili che per avventura non erano, venissero a frequenti colloquî ed amichevoli fra di loro.

Che crederemo noi che restasse a dire al seguace dell'Hume? e come que' due potrebbero a mano a mano esser essi condotti dall'evidenza della verità, che ne' ragionamenti amichevoli fuor scintilla come fuoco da esca e fucile, in una dottrina medesima, dopo essersi legati pe' sentimenti di stima e di amicizia? Ecco il progresso che io immagino de' loro discorsi brevemente raccolto, e la via per la quale potrebbero in una conformità piena di opinioni riuscire. Segnando i loro nomi, per maggior brevità, colle due prime lettere dell'alfabeto, ragionerebbero forse tra loro così:

Seguace dell'Hume, *A*. Io vi sono ben grato di ciò che mi avete fatto osservare sulla filosofia dell'Hume, che avea scelto a mia guida; e non trovo che replicare al vostro argomento. Ma tuttavia io vi prego di lasciarmi proseguire a ragionar con voi; chè mi pare che noi siamo ancora lontani dall'aver toccato il fondo della questione, e ci siam trattenuti forse nella scorza, anzichè nel midollo entrati. Vi accordo dunque, che non si possa negare l'esistenza delle sostanze, intese nel modo che abbiam definito e spiegato. Ciò che io nego tuttavia si è la

distinzione delle sostanze da' così detti accidenti. Voi mi avete condotto a conoscere, che è impossibile negar le sostanze; ma non mi avete mica dimostrato, che sia impossibile negar gli accidenti. In fatti, chi vieta che gli accidenti sieno essi stessi sostanze; che insomma tra accidente e sostanza non vi abbia quella distinzione che fanno le antiche scuole, le quali alla definizione della sostanza, « ciò che esiste per sè », aggiungevano, « e che sostiene gli accidenti » *(ens quod per se subsistit, et sustinet accidentia)*; in una parola, che le qualità sensibili sieno sole esistenti, si chiamino poi sostanze, o con altro nome, poco importa; chè alla fine egli è questo il fondo della filosofia dell'Hume?

Partigiano ecc., B. La soluzione del dubbio vostro ci verrà dall'analisi che noi avevamo cominciato a fare, e poi interrotta, del concetto che nel sistema dell'Hume voi vi siete formato delle sensibili qualità. Seguitiamo dunque a notomizzare quel concetto. Per esso voi immaginate le qualità sensibili come aventi un'esistenza indipendente da qualsiasi altra cosa, e perciò come sostanze. Ora ditemi, è solamente l'una o l'altra qualità, che esiste in tal modo, o tutte esistono nel modo stesso?

A. Tutte; chè se io dicessi che solo alcune, io verrei a riammettere la distinzione della sostanza e degli accidenti, che mi studio, quanto posso, di eliminare, siccome una cosa incomoda, dalla filosofia.

B. Ma quando noi diciamo: « le qualità sensibili di un corpo », queste qualità sono esse aggruppate insieme per modo da formare un ente solo, cioè il corpo, o non hanno alcun vincolo tra loro, che le unifichi, e vanno sparpagliate l'una da una parte e l'altra da un'altra?

A. Non si può negare che esistano unite, e sarebbe impossibile il dividerle, come se si potesse sciogliere un corpo così, che la qualità della bianchezza si riponesse in un luogo, e in un altro quella del peso, in un altro ancora quella della sonorità e così discorrendo; chè non si possono nè pur concepire sussistenti se non unite.

B. Bene sta: da questo che ottimamente avete detto, risulta, che tutte le qualità sensibili che si scorgono in un corpo hanno qualche cosa di comune, che è l'energia che le fa sussistere, e le fa sussistere unite insieme, di modo che separandosi non si può più pensare che conservino quell'energia per la quale esistono.

A. È evidente.

B. Badate ora se io tiro a dovere la conseguenza: dunque, io dico, l'energia che fa sussistere quelle qualità e che è comune a tutte, non è una di quelle qualità, qualunque volete, nè è tutte quelle qualità insieme.

A. Parmi.

B. Tant'è vero, che se quell'energia fosse una di quelle qualità, in tal caso, questa qualità farebbe sussistere tutte le altre, e così le avrebbe in sè, il che è assurdo, o certo almeno, quella qualità si dovrebbe distinguere da tutte l'altre, perchè sarebbe quell'energia che non sono le altre.

A. Non può negarsi.

B. Nè pure quell'energia sono tutte quelle qualità, perchè queste sono molte; e quella energia è una; nè può esser altro, se ha da congiungere in uno tutte le dette qualità.

A. Certo.

B. Conveniam dunque, che queste vostre qualità sensibili hanno tutte qualche cosa di comune, e che questa cosa, che hanno in comune, non è una di esse, nè tutte, ma è l'energia che le fa sussistere, l'esistere in sè e per sè, l'esser sostanza in una parola.

A. Conveniamo.

B. Ora io vi cerco, s'esse però si distinguano le une dalle altre.

A. Non può dubitarsene: e le note proprie di ciascheduna sensibile qualità sono quelle che le distinguono.

B. Come a dire?

A. Il color rosso, a ragion d'esempio, è cosa diversa dal color giallo, cioè è un altro colore; il suono è diverso dal

colore; e così voi dite di tutte le altre qualità delle cose: queste differenze sono evidenti, nè si possono meglio dichiarare che pure indicandole semplicemente alla immaginazione.

B. Bene sta. Nelle qualità che dicevate sole esistere nell'universo, v' ha perciò qualche cosa di comune, e qualche cosa di proprio, e il comune è l'energia che le unisce e le fa sussistere.

A. Sì.

B. Dunque riteniamo, lasciatemelo dir di novo, che il color rosso, il giallo ecc., i vari suoni, i vari sapori ecc., e l'altre qualità tutte convengono in questo, ch'esse hanno in sè una energia, una forza, per la quale esistono. E in vero quando noi diciamo, una cosa esiste, noi veniamo ad esprimere un atto, un'azione, una forza: mentre all'incontro il non esistere esprime la mancanza di ogni azione, e di ogni forza di qualunque maniera....

A. Un'osservazione però fate qui, vi prego. Esistere, esprime una energia, o per dir meglio, l'esistenza è sinonimo di una certa energia. Ma non vorrei che voi dell'esistenza e di questa energia tentaste di farmi due cose diverse: l'energia di cui noi parliamo, e l'esistere, è una sola identica cosa, lo stesso atto: badate a ciò, e poi seguite.

B. Io non voglio altro; e ragiono così: Il dire che tutte le qualità hanno egualmente questa energia che costituisce la loro esistenza, e che non le distingue tra loro, distinte solo da quelle note proprie che avete indicate; è lo stesso perfettamente che il dire, che queste note proprie e diverse, per le quali avviene che l'una qualità si distingua dall'altra, esistano per quella energia che hanno tutte egualmente comune, come voi medesimo avete riconosciuto.

A. Veramente nulla vieta che anche così si parli. Ma voi con questo discorso non venite a dire se non che esistono perchè esistono, perchè hanno quell'energia che si chiama esistenza: non dite dunque ancor nulla.

B. Se non dico nulla di novo, dico però cosa evidente: dico, che dopo che noi abbiamo ammesso a principio che esistano,

non dobbiamo più negare nel progresso del ragionamento ch'elle esistano: chè, così facendo, sarebbe impossibile il ragionare; noi non ragioneremmo, ma proferiremmo de' suoni a caso senz'alcuna significazione: giocheremmo a dire e ridire, ad edificare e distruggere. Ora, s' egli è vero che queste qualità sensibili esistono tutte insieme, è vero altresì che hanno una energia per la quale così esistono, perchè avere questa energia, è sinonimo, come voi osservaste, di esistere: e dicendo che hanno l'energia d'esistere, non dico nulla di più di ciò che dicevate voi medesimo, cioè ch'esse esistono. Io dimando pertanto, se ciò che è proprio, può essere nello stesso tempo comune, e se ciò che è comune, può essere nello stesso tempo proprio.

A. Mainò.

B. Ora sapreste voi che cosa intendessero i vecchi filosofi per *accidente?*

A. Come definivano la sostanza « ciò che per sè sussiste e sostiene gli accidenti », così definivano l'accidente « ciò che sussiste in altro o per altro » *(quod in alio subsistit tamquam in subjecto).*

B. Ora non abbiamo noi veduto, che quelle note proprie che distinguono le qualità sensibili tra loro, esistono per una sola energia che le fa esistere unite, e che costituisce la loro esistenza?

A. L'abbiam veduto.

B. Chi dunque ci proibisce, che a questa, per la quale sussistono le note proprie, o piuttosto le stesse qualità di cui parliamo, noi diamo il nome di sostanza, ed all'incontro diamo il nome di accidenti alle qualità stesse sensibili, in quanto l'una si mostra diversa dall'altra, ed ha un altro modo di esistere?

A. Quando non intendeste che questo solo, per la distinzione tra la sostanza e gli accidenti, non saprei ripugnare. Ma chi è mai che intenda per questa distinzione unicamente un'astrazione, quale è quella che avete voi indicata?

B. Ogni buon filosofo: togliete degli antichi qual volete: io non feci che richiamarvi alle definizioni vecchie che voi stesso mi avete riferite; e parmi che, attenendomi strettamente a

queste, io possa ora conchiuder così: Forz'è riconoscere in quelle stesse qualità del corpo che voi avete immaginate per sè esistenti, due cose: 1° una forza che costituisce la loro esistenza; questa dev'essere una, e comune a tutte; 2° le stesse qualità aventi ciascuna la sua proprietà, che hanno l'esistenza per quella forza. Questo è un distinguere in esse appunto, ciò che distinguevano gli antichi, que' due elementi, al primo de' quali essi davano il nome di *sostanza*, al secondo quello di *accidenti*. Volendo voi essere coerente con voi medesimo, dovete confessare di differire da essi nella maniera di esprimervi, ma non nelle dottrine stesse. La proposizione dunque che voi ponete, « le sole qualità sensibili esistono », importa necessariamente una contraddizione; chè supponendola noi vera siccome abbiam fatto, supponendo le sole qualità sensibili esistenti, e facendoci poi ad analizzare queste sensibili qualità così immaginate, noi veniamo a trovare, in esse medesime avervi di necessità due elementi ond'esse risultano, cioè qualche cosa che le fa esistere (che dà loro l'atto dell'esistere unite come sono), e qualche cosa che esiste (che riceve l'esistenza); qualche cosa che è l'esistenza stessa, l'energia di esistere, e che perciò esiste in sè e per sè (sostanza), e qualche cosa che ha, e non è l'esistenza, e che perciò esiste per l'energia che la fa esistere, esiste per essa ed in essa (accidenti). La proposizione dunque da voi stabilita, « le sole qualità esistono », non è meno assurda di quest'altra « esistono le qualità, ma non hanno l'esistenza ». E pigliate, se vi aggrada, la cosa anche per un'altra via. Il discorso fa il ritratto delle idee. Analizzate dunque la proposizione da voi proferta, nelle parole ond'essa si compone. Quando voi dite le *qualità*, voi dite una cosa che non sapete ancora se esista o no; quando voi dite *esistono*, voi esprimete e date loro l'energia e le fate *esistere*. Queste due cose sono dunque distinte tra loro anche nelle parole; sicchè voi potete benissimo pensare e nominare le *qualità*, senza pensare per questo che esistano realmente; in tal caso non pensereste ancora alla loro sostanza: ma quando voi pensaste a quelle qualità esistenti, e

all'energia per la quale esistono, ossia per la quale diventano atte ad esistere, voi pensereste anche alla loro sostanza, per la qual solo esistono.

Ora io credo di potervi spiegare altresì, perchè la filosofia moderna sia venuta ad un così strano e mostruoso pensamento, di confondere insieme la sostanza e gli accidenti, e di negare la loro distinzione.

611. *A*. Spiegatemelo, ve ne prego, siccome avete fatto rendendomi la ragione dell'avere l'Hume voluto annullar le sostanze.

B. Io avviso che ciò avvenisse per una mala intelligenza dell'antica dottrina. Non si può dissimulare, che negli ultimi tempi la filosofia delle scuole s'insegnava in modo assai materiale, e vi si apprendeva anzi il linguaggio, o se si vuole, il gergo dell'antica filosofia, che la stessa filosofia. D'altro lato, il mondo era mal disposto per troppi altri titoli contro di lei: sicchè i nuovi filosofi pigliandola, per buon tono, come dicono i Francesi, a scherno e a strazio, non si diedero alcuna cura d'intenderla; ma ove un senso goffo e ridicolo loro si presentasse alla mente, pur nel primo udire gli scolastici detti ed assiomi, essi avidamente e senza alcuno esame, come ottimo al loro intendimento l'accettavano e l'ammettevano; godendosi d'aver trovata così bella occasion di mordere, o di volgere in riso quella dottrina invizzita; e di potere, spenta quella, spacciare loro nove scoperte, trionfando sull'antica autorità; e di nova luce far pompa, trasmutandosi dall'umile luogo di discepoli, a quello ambito di maestri dell'universo, quasi d'un bello e maestrevole salto. Applicate il vezzo generale a quelli che tentarono di tor via l'antica distinzione tra la sostanza e gli accidenti; e troverete, ch'essi combattevano una distinzione foggiata nel loro capo, anzichè la distinzion vera. Immaginarono, che per accidente e per sostanza s'intendessero cose separate al tutto tra loro, come due elementi uguali e reali entranti a comporre una terza cosa; due elementi, che fossero essi stessi due cose, e perciò due sostanze; senz'avvedersi che ciò era contro la definizione che di que'due elementi dava la Scuola. Poichè ov'io penso una cosa esistente,

io ho l'idea di una cosa indivisibile: ma io posso tuttavia colla mente mia analizzare il concetto che io ho di quella cosa. E analizzando, cioè scomponendo questo concetto, non iscompongo già per questo la cosa stessa. Scomporre un concetto, non vuol dire che fermare l'attenzione in qualche parte del concetto, non badando a tutto il resto di quello: quando io trovo più parti nel concetto, non viene mica che queste parti sieno anche cose separabili in sè, non ne viene che sieno parti di egual natura tra loro; possono essere semplici rispetti, o relazioni interne od esterne contenute nel concetto della cosa. Così la distinzione tra la sostanza e l'accidente non si fa che per astrazione della mente, che considera la cosa ora sotto il solo rispetto dell'energia di esistere, ora sotto il rispetto del modo della esistenza, prescindendo dall'energia per la quale e nella quale quel modo esiste. E già chiudendo, dico: è impossibile pensare un ente (1) attuale, senza distinguere in esso 1° l'energia di esistere, 2° e il modo di esistere o gli accidenti: chè pensare un ente attuale importa avere il concetto di un ente attuale; e in quel concetto la mente distingue sempre, ove il voglia, l'attività che fa esistere senza più, ed il modo di esistere: quindi si forma così due concetti elementari, 1° della sostanza, 2° e degli accidenti, o più generalmente, del modo di esistere. E questa distinzione che fa la mente è realmente contenuta nell'idea della cosa stessa, quindi è anche vera e reale.

ARTICOLO X.

CENNO SULL'INVARIABILITÀ DELLA SOSTANZA.

612. Con questo ragionamento mi sembra resa innegabile la distinzione tra ciò che relativamente esiste in sè e per sè, e ciò che relativamente esiste per altro ed in altro; il che è quanto dire, tra la sostanza e gli accidenti.

Tutta la forza di un tal discorso consiste nella semplice dichiarazione delle nozioni di queste due cose, e nel far sì che

---

(1) Si parla sempre di enti limitati.

chi parla di esse non c'introduca colla immaginazione qualche elemento straniero che turbi la chiara contezza delle medesime.

Ove l'uomo consideri l'idea di sostanza e quella di accidente come due astratti, ne' quali si pensa la cosa stessa, ma ora dal lato di quella *forza* che la fa esistere, ora, prescindendo da questa forza, dal lato del *modo* nel quale esiste; la distinzione di che parliamo non ha più nulla di difficile, di misterioso, di ripugnante.

Tuttavia è sempre facile all'immaginazione, che opera intorno alle nostre idee, e con esse quasi direi si trastulla, di unire a quelle nozioni sì semplici, qualche suo ornamentuccio, che sa tutte confondere le nozioni prime e nette della sostanza e dell'accidente; mescolando con loro delle proprietà, che sono forse conseguenti a quelle, ma non sono quelle. E una di queste è l'*invariabilità* della sostanza, e la variabilità dell'accidente; che vanno intese con grande senno ed avvedimento; e delle quali noi non abbiamo bisogno; chè anzi la chiarezza e semplicità delle nozioni nostre meglio si conserva, quanto più da ciò che non è ad esse necessario al tutto si segregano nel principio de' ragionamenti.

613. Perciò, se il ragionamento de' due amici che han più sopra parlato, cadesse sopra questa proprietà secondaria, per dir così, della sostanza e degli accidenti; ecco il modo ond'io vorrei che il dialogo dal partigiano de' vecchi filosofi si conducesse.

Poniamo che il seguace dell'Hume, continuandosi al ragionamento col quale l'altro ebbe concluso il dialogo precedente, in questo modo prendesse il suo amico novamente ad interpellare:

A. La sostanza, secondo le dottrine antiche, è qualche cosa d'invariabile; gli accidenti, di variabile. Ora, nell'ipotesi che le qualità sensibili esistesser per sè, non sarebbe in esse cosa alcuna variabile; chè il color rosso non potrebbe mutarsi nel giallo, senza distruggersi; e così dite dell'altre qualità tutte. Non può dirsi dunque, che queste qualità sensibili sieno accidenti, nell'ipotesi dell'Hume; giacchè, sebbene potessero essere e cessar di essere, tuttavia variare non potrebber giammai.

B. Prima ch'io vi risponda, richiamate la definizione della sostanza e dell'accidente.

A. La sostanza è ciò che esiste per sè; l'accidente ciò che esiste in altro e per altro.

B. Ora qui badate: la definizione non dice più di questo: non aggiungete voi dunque a queste nozioni cosa che nella definizione loro non si contiene. Convien ritenere, che la prima nota della sostanza, la nota che forma la sua essenza, è l'esistere per sè, *relativamente* agli accidenti; il che vuol dire, che per noi si pensa esistente senza altro subietto, poichè è l'attività stessa del suo esistere (1): e all'incontro l'essenza dell'accidente consiste nell'esistere in altro come in subietto, il che vuol dire che l'accidente è un concetto astratto, nel quale pensiamo il modo di esistere di una cosa, e prescindiamo dall'attività che la fa esistere: quindi noi non possiamo pensare che realmente l'accidente esista, senza che pensiamo questo modo di esistere congiunto coll'attività che il fa esistere, cioè colla sua sostanza, o (comechè si chiami) col subietto nel quale esiste. Avendovi dimostrato io dunque, che la qualità sensibile, come è immaginata dall'Hume, non può essere che una cosa nella quale si pensa 1° un'attività che costituisce l'attuale esistenza, 2° e un modo più tosto che un altro d'esistere, il qual modo non esiste che per quella attività; io sono venuto a dimostrarvi, che in quell'idea dell'Hume, analizzata, si accoglie

---

(1) La definizione che io do della sostanza è la seguente: « l'attività dell'esistenza di qualche ente », ovvero: « una cosa, di cui noi ci possiamo formare il primo concetto senza bisogno di pensare a cosa diversa da quella ». Dico il *primo concetto*, chè dove noi veniamo approfondendo una sostanza creata qualunque, troviamo ch'ella è impossibile a pensarsi indipendentemente da una causa primitiva: ma nel *concetto primo* che noi ci formiamo delle cose, non pensiamo tuttavia che all'*essenza* delle medesime, e non alle *condizioni* per le quali esse esistono: quindi nel *concetto primo*, che è come una cognizione delle cose in abbozzo, noi non concepiamo espressamente il legame necessario delle medesime colla causa prima.

una sostanza ed un accidente, l'attività stessa dell'esistenza ed il termine di questa attività, il qual termine non esiste se non per l'attività ed in essa attività. Dopo di ciò, se vennero date alla sostanza ed all'accidente altre ed altre proprietà, converrà parlar di esse a parte, e vedere se da quella proprietà, essenziale e primitiva nota, discendano, o pure se da quella non discendano. Chè se queste proprietà attribuite alla sostanza ed all'accidente sono implicitamente nella proprietà primitiva ed essenziale contenute, convien dire che anch'esse sono essenziali alla sostanza e all'accidente; ma se da quella non vengono, esse non possono essere alla nozione di sostanza e di accidente assolutamente necessarie. E pigliate, se così vi piace, la *variabilità:* dovete esaminare, se ciò che esiste in altro come in subietto, sia necessariamente *variabile:* se voi trovate ciò necessario, bene sta; e voi avrete in tal caso trovata una proprietà necessaria dell'accidente, la *variabilità:* se nol trovate necessario, voi non potrete conchiudere, la *variabilità* esser necessaria al concetto dell'accidente. Che se poi v'hanno degli accidenti variabili, e ciò conoscete per esperienza, voi direte che questo accade per qualche circostanza particolare, e non perchè così deva di necessità e sempre avvenire. Ma io, ad analizzare il concetto delle qualità esistenti per sè dell'Hume, e mostrarvi come quell'analisi dava per risultamento che quel concetto componevasi dell'idea di sostanza e dell'idea di accidenti, non ebbi bisogno se non di mostrarvi che i due elementi, ne' quali quell'idea si scompone, hanno la nozione il primo di sostanza, il secondo d'accidente, giusta la definizione delle dette nozioni: e con ciò fu soddisfatto al mio assunto.

ARTICOLO XI.

LE QUALITÀ SENSIBILI NON ESISTONO PER SE STESSE (NON SONO SOSTANZE).

614. Un solo dubbio soprastà: cioè, che forse, a malgrado di tutto quello che venne fin qui ragionato, le speculazioni dell'inglese sofista vengano a migliorare le antiche nozioni di

sostanza e d'accidente in questo, che, mentre gli antichi supponevano alle qualità sensibili sottostar qualche forza che le reggesse e le sostenesse, tutta invisibile, all'opposto dir si deva più esattamente, che le qualità sensibili esistano per sè, e che sebbene in questo concetto delle sensibili qualità si possa notar coll'analisi qualche cosa di esistente in sè (l'energia di esistere, sostanza) e qualche cosa di esistente in altro (modo di esistere, accidenti), tuttavia nulla di nascosto v' abbia in esse e di misterioso, ma tutto sia palese e visibile, come palesi e visibili sono le stesse sensibili qualità.

Un tal dubbio svanirà pur egli, osservando come quell'energia per la quale esistono le sensibili qualità non è visibile, nè può cader sotto i sensi, ma è cosa che si nota ed astrae puramente colla virtù della mente. In fatti l'amico del nostro seguace dell'Hume potrebbe convincerlo di questo assai facilmente, parlandogli presso a poco così:

B. Non siamo noi convenuti, che le sensibili qualità hanno delle proprietà, mediante le quali coll'aiuto de' sensi noi le distinguiamo insieme, e conosciamo che l'una non è l'altra?

A. Sì.

B. E non fu anche detto, che queste proprietà, per le quali noi distinguiamo tra loro le sensibili qualità, e che costituiscono le qualità stesse, sono accidenti, perchè hanno bisogno d'una energia per esistere, energia che nel semplice loro concetto non si trova?

A. Fu detto.

B. Ora, quando io vi domandai che mi enumeraste queste note proprie, vi sovvenite voi che mi abbiate dato in risposta?

A. Mi appellai ai sensi: dissi che pe' sensi nostri si vedeva, senza più, che il color giallo non era il verde ecc., nè il colore era il suono, nè il suono era il sapore.

B. Non potevate risponder meglio. Ma il color giallo, verde, rosso ecc., i suoni, i sapori, gli odori ecc., non sono queste sensibili qualità appunto? o le sensibili qualità sono altra cosa fuori di queste?

A. Sono queste, e nessun'altra cosa.

B. E si può egli chiamare dirittamente sensibile qualità ciò che non cade sotto i sensi?

A. Mainò.

B. Raccogliete dunque così: Le note onde le sensibili qualità si distinguon tra loro, sono accidenti. Ma queste note proprie sono tutto ciò che nelle sensibili qualità cade sotto i nostri sensi. E converso, tutto ciò che cade sotto i nostri sensi si chiama sensibile qualità: nè vi ha cosa a cui si possa dar questo titolo, se non cade sotto i sensi. Dunque alle sensibili qualità spetta il nome di accidenti, e sarebbe un parlare contro senso il chiamarle sostanze. Abbiamo bensì veduto ch'elle esistono, ch'esse hanno una forza che le fa esistere. Oltre alle sensibili qualità dunque (accidenti), avvi una sostanza, la quale non cade sotto i sensi, ma ell'è quell'energia che ci produce le sensazioni e le percezioni delle sensibili qualità: questa sostanza non si nota che colla mente, analizzando il concetto di « qualità sensibili esistenti »; chè la mente sola ha quest'attitudine di percepir l'*ente*, e non i sensi. È dunque il concetto analizzato, che dà qualche cosa di *sensibile esistente:* quindi dividendo da ciò che è sensibile la forza di esistere, e considerandola a parte, le si dà il nome di sostanza.

Di che evidentemente apparisce che questa forza non può cader sotto i sensi, poichè è un'astrazione, e noi l'abbiamo dedotta coll'astrarre da lei tutto ciò che cade sotto i sensi: e se dopo questa astrazione io dicessi che la sostanza è sensibile tuttavia, contraddirei a me stesso: distruggerei quel pensiero che prima mi ero di lei formato, e quindi non più penserei; poichè fare un pensiero, e immediatamente cassarlo, non è pensare, come a tutte l'ore diciamo, ma è far nulla. All'incontro ov'io raccolga la mia attenzione nelle qualità sensibili, prescindendo dalla forza che le fa esistere, penso allora a cose essenzialmente sensibili, ad accidenti, e non più alla sostanza.

CAPITOLO IV.

ORIGINE DELLE IDEE DI CAUSA E DI EFFETTO.

ARTICOLO I.

ASSUNTO DEL PRESENTE CAPITOLO.

615. Essendo l'idea di causa, unitamente all'idea di sostanza, base a tutto l'edifizio delle cognizioni umane, io giudico bene spese alcune altre parole, oltre alle dette, a via meglio chiarirne l'origine, e mostrarne la legittimità per modo, che nessuno, se non è impudentissimo, osi di por mano a rovinare un così fatto fondamento di quanto ha di più nobile l'uomo, il sapere.

« Ciò che avviene dee aver la sua causa »: ecco l'assioma del senso comune.

Noi vogliamo cercare perchè gli uomini tutti d'accordo convengano in simile sentenza: perchè l'ammettano come proposizione evidente: perchè ella sia una regola da loro usata fino da' primi momenti che incominciano a ragionare, sebbene solo assai tardi se ne formino espressamente la proposizione astratta, e fissino in essa sola ed isolata un'attenzione filosofica.

Conviene dunque allegare un'origine dell'idea di causa, tale, che sia sufficiente non solo a dimostrarci com'ella possa esser nata nella mente nostra, ma che spieghi ancora i fatti accennati; cioè in che modo quell'idea sia tanto facile ad essere concepita, e tutti gli uomini più rozzi, i bambini stessi la abbiano, siccome pur dimostrano fino i loro balbettamenti, ne' quali talvolta fanno uso della medesima, e la loro avidità di sapere il perchè di tutte cose, e i loro atti di maraviglia, e le lor dimande, talora importune, volte sempre a conoscere la cagione di ciò che passa, in un modo straordinario per essi, sotto i loro sensi.

A tal fine, 1° mettiamoci innanzi la proposizione che noi togliamo a dimostrare, rendiamocela chiara; 2° analizziamola, per conoscere qual sia la parte difficile, e quale la parte facile a dimostrare; 3° finalmente dimostriamone la parte difficile.

ARTICOLO II.

PROPOSIZIONE.

616. La proposizione da dimostrare è la seguente: « ogni fatto (mutazione) chiama necessariamente una cagione atta a produrlo ».

Per *fatto* io intendo un'*azione* qualunque, o che passi il suo effetto fuori di sè, o che in sè rimanga, purchè sia congiunta con mutazione, o (in senso universalissimo) con movimento.

Io non ho bisogno di descrivere tutte le varie specie di *azioni* possibili; ma dichiaro, che comprendo in questa parola ogni specie d'azione che v'abbia.

Ora io dico, che ogni qualvolta noi percepiamo un'*azione*, percepiamo altresì un agente o causa della medesima: il rendere ragione di questo fatto, il descriverlo come in noi avvenga appunto, il mostrare il modo onde noi dall'idea di fatto (avvenimento, azione) saliamo all'idea di causa, è uno spiegar l'origine dell'idea di causa.

ARTICOLO III.

ANALISI DELLA PROPOSIZIONE, RIVOLTA AD ASSEGNARE IL NODO DELLA DIFFICOLTÀ.

617. La proposizione che ci siamo proposti di dimostrare è un giudizio composto di tre parti: 1° c'è il fatto, l'avvenimento, o l'azione che dee esser da noi concepita; 2° c'è il nesso di quest'azione coll'agente o causa incognita; 3° c'è l'idea di questo agente, o di questa causa.

Acciocchè noi possiamo spiegare il modo onde noi concepiamo un sì fatto giudizio, ci è d'uopo mostrare come noi veniamo a concepire ciascuna delle tre parti delle quali si compone e risulta.

618. Ora, l'*azione* o l'avvenimento, noi primieramente lo percepiamo coll'aiuto della nostra sensitività interna ed esterna.

La nostra coscienza attesta che noi siamo passivi quando i

reali corporei ci feriscono i nervi del corpo (1), e che siamo attivi quando noi vogliamo, e dietro il voler nostro pensiamo, ci moviamo ecc.

Ci formiamo quindi, mediante l'idea dell'essere, il concetto di *azione*, sì di quella che da noi vien prodotta, come di quella che avviene in noi senza di noi.

Quando noi in tal modo abbiamo acquistato il concetto d'azione, e concepite anche più maniere d'azioni, noi possiamo altresì conoscere l'esistenza di certe azioni reali mediante il testimonio degli altri uomini (2), o immaginarcene a nostro grado di simili.

Il modo adunque onde noi percepiamo l'*azione* e ci formiamo i concetti di diverse azioni, non è a spiegare difficile; chè l'*azione* la conosciamo primieramente per ciò che avviene in noi stessi (data l'idea dell'essere), e di poi per quello che noi pensiamo di simile a quanto in noi medesimi abbiamo sperimentato.

Di più, di tutte quelle azioni delle quali noi siamo autori e cause, la nostra consapevolezza pure ci avvisa.

Noi siamo consapevoli a noi stessi d'esser pur noi che vogliamo, che pensiamo ecc. Noi conosciamo dunque la cagione di tutta questa specie d'azioni per via di *percezione;* così sappiamo, che siamo noi quelli che le facciamo. E perciò possiamo anche analizzarle; e nella loro analisi distinguere il *noi* che opera (cagione), dall'azione operata; e così formarci l'idea della *causa* rispettivamente alle azioni fatte da noi.

---

(1) Dico così, per determinare in qualche modo quest'azione: per altro la cognizione che il nostro corpo sia tocco da' reali, è posteriore alla consapevolezza della nostra passività; sicchè l'espressione è tolta da ciò che vien dopo la nostra passione.

(2) Il linguaggio non ci potrebbe giovare a nulla, se noi non avessimo già in noi le idee dal linguaggio significate, o non avessimo la facoltà di formarcele all'occasione de' suoni che udiamo. *Quemadmodum potest quivis*, osserva elegantemente s. Agostino, *digitum movere ut aliquid ostendat, non autem videndi facultatem conferre; ita potest homo exterius verba proferre, quae veritatis signa sunt, non autem veri intelligendi virtutem, quae a solo Deo est, impertiri.*

Anche questo non ha difficoltà: e tuttavia noi già abbiamo qui un'idea di *causa*.

619. Ma noi dobbiamo dimostrare, che nell'idea di causa si contiene qualche cosa, per la quale ella si vede manifestamente necessaria ad ogni avvenimento od azione. Poichè la nostra proposizione fu la seguente: « ogni novo fatto chiama una cagione ». In questa proposizione si esprime un nesso necessario tra ciò che è prodotto e ciò che produce, tra l'azione e l'agente. Ora un nesso necessario tra due idee deve uscire dalla natura stessa delle idee, che si chiamino e abbraccino insieme per modo, che come due termini relativi, non si possa pensar l'una senza pensare in qualche modo altresì l'altra; sicchè nel pensiero e nella definizione dell'una, l'altra implicitamente si contenga, e per forma, che analizzando l'uno dei due concetti, ci si trovi dentro l'altro contenersi come in seme, dal quale sbuccia, e così viceversa dell'altro.

Ora in questo appunto sta tutta la difficoltà, e tutto il lavoro che noi dobbiam fare. Noi dobbiamo sottomettere ad un'analisi accurata i due termini della proposizione, 1° *azione*, 2° e *causa* che la produce; e dimostrare, che nella nozione dell'una, per noi già si pensa la nozione dell'altra.

E quando fossimo riusciti a ciò, noi avremmo altresì dimostrato 1° che non si può concepire un fatto o *avvenimento* senza pensare una causa, 2° e che non si può concepire nessuna *causa* senza dover pensare un effetto almeno possibile.

E fatto questo, non ci resta che a spiegare il modo, come noi acquistiamo l'una o l'altra di queste idee; chè l'una delle due spiegata, è spiegata anche l'altra; giacchè l'analisi fa trovar l'una nell'altra.

Ma quanto all'idea dell'azione, e all'idea pura e semplice d'una causa, nessuna difficoltà s'incontra: chè quelle idee ci sono date dalla esperienza ed interiore consapevolezza; essendo noi consci delle nostre azioni, e d'esser cause delle medesime, come abbiamo veduto (618).

La difficoltà dunque si riduce a dimostrare questo solo, che

noi pensando all'azione, pensiamo implicitamente alla causa, e viceversa: tentiamolo.

ARTICOLO IV.

SPIEGAZIONE DI CIÒ CHE V' HA DI DIFFICILE IN ASSEGNARE L'ORIGINE DELL'IDEA DI CAUSA.

620. Ogni cosa può essere oggetto dell'intendimento (605): perciò anche le azioni.

Ma, pel principio di cognizione (564-565), qualunque operazione intellettuale ha per oggetto l'essere o l'ente.

Dunque tutto ciò che appartiene all'essere o all'ente, e lo determina, l'intendimento non lo pensa per sè, ma solo come determinazione dell'essere o dell'ente.

Dunque per pensare ciò che appartiene all'ente, ma che non è l'ente esso medesimo, l'intendimento dee prima pensar l'ente; e mediante l'ente, e non senza di questo, concepisce poi ed intende quelle determinazioni (1).

E sebbene tutto ciò risulti da quanto fu provato nel corso di quest'opera; tuttavia, affinchè ciò non trovi difficoltà (e presso i veri intendenti trovar non ne può), stimo bene di avvisare i lettori tutti, che non si lascino per avventura sgomentare dalle espressioni un po' astratte in cui la detta dottrina si porge, ma che la considerino in sè, nuda dall'espressioni. E acciocchè più facilmente fare il possano, presentiamola qui più pianamente ed alla mano che ci sia possibile.

Mi dicano in prima, s'essi, qualunque cosa pensino, possano pensar mai altro, se non se una di queste due sorta di cose, 1° o un qualche ente, 2° o una qualche qualità, o attributo, o cosa insomma che appartenga ad un ente.

(1) È facile vedere, che questa non è una legge *soggettiva* della facoltà intellettuale, ma una necessità che nasce dalla natura della cosa pensata, perciò una necessità *oggettiva*: chè la determinazione dell'ente non esiste che per l'ente: e poichè solo in quanto esiste può concepirsi, quindi sarebbe assurdo il dire ch'ella si potesse concepire prima o indipendentemente dall'ente a cui appartiene e per cui è qualche cosa.

io credo, che tra queste due sorta di cose non potranno trovarne alcuna in mezzo; ma riandando essi minutamente tutti gli oggetti possibili de' loro pensieri, non troveranno finalmente altro, se non ciò che nell'una o nell'altra di quelle due classi ricade; chè, checchessia, se non è un ente, forz'è che sia pur qualche cosa che ad un ente appartenga, o che abbia relazione con un ente.

E non s'ingannino per avventura male intendendo la parola *ente*, e supponendo ch'ella abbia un significato più ristretto di quello ch'ella s'abbia veramente.

Quando io dico *ente*, intendo ciò che *è*: ciò che non è, è un nulla. Dunque ciò che non è un ente, e non è nè pure qualche cosa nell'ente racchiusa, è un nulla. Colla parola *ente* dunque s'abbraccia tutto; niente s'esclude; e non può dirsi che v'abbia alcuna cosa fuori del tutto. Se noi dunque concepiam qualche cosa, o dobbiam concepir l'ente, o qualche cosa che nell'ente si contenga. Dire il contrario, è un contraddirsi manifesto; è un dire e poi cassare il detto; cioè non favellare, ma mandar fuori de' suoni, che insieme non hanno il menomo significato.

È bensì vero, che noi possiamo considerar le appartenenze dell'ente in separato dall'ente mediante un'astrazione; ma quando noi facciamo questa operazione, per la quale separiamo mentalmente dall'ente qualche cosa che gli appartiene, non formiamo però della cosa separata un ente da sè; e dobbiamo aver già prima pensato l'ente tutto intero, essendo sull'idea di questo, che noi facciamo l'astrazione; chè, astrarre, o separare qualche cosa da un tutto non si può, se non si possiede prima il tutto, dal quale si separa e recide la parte che si vuole.

Le cose dunque che non sono da sè enti, o essere, ma che appartengono a qualche ente e in esso si percepiscono, sono astrazioni del nostro intendimento; e le astrazioni suppongono prima di sè l'idea intera della cosa, della quale si tolse a considerare alcuna parte: di che avviene, che « l'ente si pensi per sè; e mediante l'ente poi si pensino le cose che nell'ente sono contenute, od all'ente comecchessia appartengono e si riferiscono, in virtù della facoltà che noi abbiamo di astrarre ».

La verità di questo principio s'intende medesimamente ove lo si riguardi d'altro lato, cioè ove si ponga attenzione alla natura dell'idea astratta.

Quando coll'intendimento noi separiamo da un ente una sua qualità, o relazione, o qualsiasi sua parte, è vero che l'abbiamo separata e precisa mentalmente dal tutto; ma questo non ci può ingannare perchè non possiamo ignorare che quella parte appartiene sempre al suo tutto, al suo ente. Egli è dunque impossibile che l'intendimento pensi qualsiasi appartenenza dell'ente, senza che pensi prima l'ente stesso; ma pensa prima questo, poi fissa l'attenzione in quella parte che a lui piace (il che è astrarre), non dimenticando egli mai (se non s'illude da se medesimo) che quella parte è inseparabile dall'ente nel quale egli esister la vede.

621. Bene intesi questi semplicissimi principî, non è più difficile vedere per qual via l'intendimento si formi l'idea di causa.

Nelle nostre percezioni, come abbiam detto, siamo consci d'una *azione* fatta in noi, e della quale non siamo noi stessi gli autori.

Ora se fossimo noi stessi gli autori, percepiremmo quest'azione come cosa a noi appartenente, cioè percepiremmo l'azione (cosa appartenente ad un ente) nell'ente nostro. La percezione intellettiva in tal caso avrebbe tutte le condizioni a lei necessarie per avverarsi.

Ma ove la nostra coscienza somministri al nostro intendimento un'*azione*, e non gli porga l'autore della medesima, in che modo può egli percepirla ed intenderla?

Un'*azione* non è un ente, nè ciò che fa sussister l'ente (sostanza); ma una cosa appartenente ad un ente (1).

Abbiam veduto, che l'intendimento non può concepir cosa alcuna, se non mediante la concezione d'un ente, nel quale concepisce quella cosa.

---

(1) Questa proposizione è provata dalla definizione dell'azione di che parliamo: non si parla dell'atto *primo* e *immanente*, che è la stessa esistenza, ma dell'azione che all'atto primo e immanente sussegue.

Dunque l'intendimento non concepisce l'*azione*, se non riferendola ad un ente che non conosce, a cui sente però la necessità ch'essa appartenga o da cui sia prodotta; e quest'entè è ciò che poi si chiama *causa*.

Tutte queste proposizioni sono innegabili: e perciò sembra irrepugnabile la dimostrazione, che l'intendimento, insieme coll'idea d'*azione* della quale noi non siamo gli autori, deva pensare un ente diverso da noi, autore di quella azione; il che viene a dire, deva pensare una causa.

Tutto ciò che resta a spiegarsi si è, « in che modo l'intendimento possa pensar quest'ente (causa), mentre la coscienza o il sentimento interno non glielo presenta ». È provata dal ragionamento precedente la necessità ch'egli ha di far ciò; ma non il *modo*.

Il modo però apparrà anch'esso manifesto, ove si raccolga tutto quello che in questa Sezione fu detto.

L'idea di una causa è l'idea di un ente che produce un'azione. L'analisi di questa idea ci dà le tre parti, 1° l'azione, 2° l'ente, 3° e il nesso loro.

Ma l'*azione* ci è data dal sentimento: l'*essere* l'abbiamo innato (1): il nesso sorge dalla *necessità* già sopra dimostrata, e

---

(1) San Tommaso deduce allo stesso modo come fo io l'idea di sostanza. Egli stabilisce in prima, che l'oggetto proprio dell'intelletto è l'*ente, o il vero comune* (*objectum intellectus est ens, vel verum commune).* Quindi cava la sentenza, che ogni cosa è conoscibile in quanto è, in quanto ha un'esistenza sua propria: che è ciò che io pure ho fermato: essendo manifestamente assurdo, che quanto non è possa essere inteso: *Unumquodque autem in quantum habet DE ESSE, in tantum est cognoscibile* (*S.* I, XVI, III). Di qui la natural conseguenza, che essendo la sostanza ciò per cui le cose sono enti, forz'è che s'intendano per la loro *sostanza*; di che l'altra sentenza del santo Dottore che la *sostanza* è l'oggetto dell'intelletto, appunto perchè l'oggetto dell'intelletto è l'ente, *quidditas rei est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, V). E da ciò medesimamente egli cava un'altra fina conseguenza, cioè che il *vero* considerato nelle cose, è la stessa loro *sostanza*, lo stesso loro essere: *verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum*

veniente dalla natura dell'intendimento, o anzi propriamente de' suoi oggetti, i quali non possono essere concepiti senz'essere; sicchè l'ente è la prima cosa che l'intelletto concepisce, perchè è la prima che esiste, e quella mediante la quale concepisce tutte le altre, perchè tutte le altre esiston per l'ente.

ARTICOLO V.

DISTINZIONE TRA SOSTANZA E CAUSA.

622. Quando noi, intelligenti, suppliamo l'essere nella *percezione sensitiva*, ci formiamo con ciò l'idea di *sostanza*, cioè di un ente che si concepisce da noi esistente in sè, e non in altro.

Quando noi suppliamo l'ente nella *percezione intellettiva* di un'*azione*, allora ci formiamo l'idea di *causa:* cioè di una sostanza che fa un'azione (1).

L'atto dell'intendimento nostro è simile nella formazione dell'idea di sostanza, e nella formazione dell'idea di causa; l'una e l'altra operazione consiste nel supplir l'ente (2) a ciò che ci somministra il sentimento o la percezione; il che è possibile per l'identità del soggetto (NOI), che sente, percepisce intellettivamente, e riflette. Noi, che abbiamo il senso esterno ed interno, siamo quelli che abbiamo anche l'idea dell'essere, che

---

substantiam (*S.* I, XVI, III): perchè essendo il vero delle cose la relazione ch'esse hanno colle idee dell'intelletto, e queste idee non potendo essere che della loro sostanza, perchè è questo l'oggetto dell'intelletto; derivasi, che la verità, in quanto è nelle cose partecipata, sia appunto la loro sostanza.

S'avverta, che nel luogo sopraccitato ho tradotto la parola *quidditas*, per *sostanza*, perchè tale è il senso che le dà in questo luogo s. Tommaso. Del resto, è sempre vero che la quiddità o essenza degli accidenti, non s'intende che nella quiddità o essenza sostanziale.

(1) Possiamo anche immaginare qualche altra cosa che operi, diversa dalle sostanze: per esempio, un pensiero ne produce un altro; ma questo è solo per astrazione, poichè la vera cagione di tutti i pensieri è sempre la sostanza dello spirito.

(2) Supplendo quest'ente, noi non lo creiamo già, nè lo facciamo emanare da noi; perchè ci è dato a intuire fino dal primo momento della nostra esistenza.

costituisce il nostro intelletto (1). Il *sentito* percepito co' sensi, noi lo riferiamo all'essere, lo consideriamo come una determi-

---

(1) Dimando licenza al mio lettore d'aggiungere altre poche parole sulla dottrina di s. Tommaso. Appoggiando questo grande maestro a' suoi principî filosofici delle sublimi dottrine riguardanti le cose della religione, che interessano sopra tutte l'altre l'umana natura, e importando che a queste s'aggiunga luce; giova altresì, che i principî della filosofia su' quali s'erigono, sieno perfettamente conosciuti.

Già più volte osservai, che non potea essere l'intelletto quella virtù che *universalizzava* le sensazioni, ma che quella dovea esser l'anima stessa, la quale per la sua *unità* e *semplicità*, sofferendo d'una parte le sensazioni, dall'altra fornita essendo della visione dell'essere, congiungeva in sè, quasi in un punto, queste due cose. Or badando all'uso che s. Tommaso fa dell'*intelletto agente*, mi sono convinto, che quella virtù dell'anima che unisce le due cose, è ciò che *intelletto agente* viene chiamato. Quindi l'*intelletto agente* corrisponde a quello che io chiamava la *facoltà della sintesi primitiva*, o la prima funzione della *ragione*. E s. Tommaso altresì nota una *ragione particolare*, che chiama anche *forza cogitativa*, la quale ha virtù di discendere alle cose particolari e di ordinarle: *mens*, così egli, *regit inferiores vires, et sic singularibus se immiscet movente* ratione particolari, *quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur* cogitativa (*De Verit.* X, v). Ora essendo la *ragione*, come dice, quella virtù dell'anima, per la quale, essendo essa in possesso da una parte delle sensazioni e fantasmi, dall'altra dell'ente, congiunge queste due cose, questa forza dell'anima che abbraccia i due estremi, diventa la *ragione particolare* o la *forza cogitativa* di s. Tommaso, ove dalla parte de' particolari ch'ella regolar può, si consideri. Se si consideri poi come una virtù di formar le idee nel modo detto, o sia di universalizzare i fantasmi, allora corrisponde all'*intelletto agente* del santo Dottore, il quale acconciamente è da lui chiamato *virtus quaedam animae nostrae* (*S.* I, LXXXIX, IV). E perchè si veda più manifesta la mente del santo Dottore, si facciano le seguenti osservazioni.

San Tommaso primieramente stabilisce, che le sensazioni, come tali, o le immagini corporee (*phantasmata*) non sono idee, ma per renderle tali è necessario che l'*intelletto agente* le *illustri*; la quale illustrazione io ho mostrato non esser altro che la loro *universalizzazione*, la quale egli fa aggiungendo loro il suo *lume*, che è la *possibilità*, o l'*essere ideale*. L'anima che prova una sensazione, considera quella sua sensazione come possibile a

nazione dell'essere: quindi è che pensiamo un ente determinato, e con esso l'idea di sostanza. Percepita un'azione, noi

---

ripetersi un infinito numero di volte, e quindi non la considera più nella sua *individuale esistenza*, ma nella sua esistenza possibile o generale. *Formae sensibiles*, sono parole del santo Dottore, — *non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per* lumen *intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt (De Verit.* X, VI). Di che conchiude, che il principale agente, nella formazione delle idee, non è il *senso* o i *fantasmi*, ma bensì è l'intelletto agente col suo lume innato. Ora io dico, se l'intelletto agente rende immateriali i fantasmi (li universalizza), egli dee agire sopra di essi, e, secondo la frase di s. Tommaso, *convertirsi ad essi.* Dunque quest'intelletto agente non può esser che quella virtù che ha l'anima di veder nell'essere possibile che intuisce, le sensazioni che soffre. Ma che la natura dell'*intelletto agente* sia quella che qui io descrivo, s'intenderà meglio dal passo seguente, nel quale s. Tommaso rende conto come accada che l'*intelletto agente* faccia immateriali (universali) i fantasmi; e accade appunto per l'*unità* del soggetto, o sia dell'anima la quale d'una parte ha i fantasmi, dall'altra la virtù intellettiva. Ecco le sue proprie parole: « L'anima intellettiva certo è immateriale in atto, ma è in potenza alle specie DETERMINATE delle cose ». Quell'*immaterialità* in atto dell'anima intellettiva significa appunto l'intuizione dell'essere in un atto universale, puro da limitazioni e determinazioni corporee: tanto è vero, che il santo Dottore insegna, che noi conosciamo la immaterialità dell'anima dalle sue idee, le quali troviamo essere *universali* (*De Verit.* X, VIII) e perciò immateriali. Egli seguita in questo modo: « Ma i fantasmi per l'opposto sono certamente similitudini di alcune specie in atto, ma immateriali non sono, che in potenza », cioè non sono universali, ma possono essere dallo spirito nostro universalizzati. « Or dunque niente vieta che QUELL'UNA E MEDESIMA ANIMA, in quanto è immateriale in atto », cioè in quanto ha l'idea dell'essere possibile, « abbia certa virtù, per la quale renda immateriali in atto (universalizzi) i fantasmi, astraendo dalle condizioni individuali della materia, LA QUAL VIRTU' SI DICE INTELLETTO AGENTE: ed abbia poi un'altra virtù ricettiva di tali specie, che chiamasi *intelletto possibile*, perchè è in potenza a simiglianti specie » (*S.* I, LXXIX, IV). Il qual luogo mi pare che faccia chiaramente conoscere, che l'*intelletto agente* di s. Tommaso è quella virtù che ha l'anima di *applicar l'ente* alle sensazioni, e quindi che l'intelletto agente è

la riferiamo all'ente, la consideriamo come un suo atto: allora percepiamo l'ente operante, e con esso l'idea di causa: la sostanza è un ente che produce un atto che noi consideriamo come immanente nella sostanza medesima (accidenti) (1): la causa è un ente che produce un'azione fuori di sè (effetto).

Il bisogno di un ente che precede gli accidenti ci dà propriamente l'idea di sostanza; il bisogno di un ente che precede l'ente contingente cominciante ad esistere, ci dà l'idea di un altro ente che propriamente si chiama causa.

ARTICOLO VI.

L'INTENDIMENTO COMPLETA LE PERCEZIONI SENSITIVE.

623. La *qualità sensibile* non può stare senza una sostanza; l'*azione* non può stare senza una causa.

---

proprio dell'anima, in quanto questa sente ad un tempo e le sensazioni sue, e l'idea universalissima dell'essere.

E dopo di ciò così possiamo conchiudere sulla natura de' due intelletti, l'agente e il possibile. L'anima ha un *lume* innato, che è l'idea dell'essere in universale. Questa *idea* si può considerare in due relazioni: o come quella che l'anima usa ed applica ad universalizzare le sensazioni, e in quanto serve a questo uffizio forma l'*intelletto agente:* o come quella che si vede sempre dallo spirito intelligente, e che si trasforma quindi in tutte le altre idee (perchè tutte le idee possibili dell'intelletto non sono mai altro che l'idea dell'essere fornita di varie determinazioni); e per tale attitudine di trasformarsi, quest'idea stessa forma l'*intelletto possibile.* Di qui pertanto riceve tutta la sua chiarezza, e si mostra in tutta la sua verità quella sentenza colla quale Aristotele distingue due intelletti, la quale così dice: « Nell'anima v'ha un « intelletto tale che *diventa* tutte le cose (intelletto possibile), e un intelletto « tale che *fa* tutte le cose » (intelletto agente), *est quidam intellectus talis qui omnia fiat, et quidam qui omnia faciat* (*De anima* L. III, Lect. X). L'*idea* dell'essere, come dicevamo, diventa tutte le idee, ecco l'*intelletto possibile;* e per l'*idea dell'essere* l'anima forma tutte le idee, ecco l'*intelletto agente.*

(1) Quindi la sostanza è causa rispetto agli accidenti; ma quando si dice sostanza, non si considera sotto il concetto di produttrice, ma sotto il concetto di *atto di essere*, relativamente a' suoi termini, che per esso atto e in esso esistono. Non bisogna dimenticare che tutti questi concetti sono astrazioni.

Alle *qualità sensibili* termini delle sensazioni l'intendimento aggiunge l'essere, e ne forma un ente determinato: all'*azione* aggiunge l'ente, che la produce.

Così l'intelletto completa la sensazione e perviene alla *sostanza;* completa la percezione e perviene alla *causa.*

Dall'istante che l'intelletto ha a sè presentissimo l'essere, e questa visione lo costituisce; ciò che percepisce, dee essere l'ente, e non altro.

Dunque primieramente nella percezione intellettiva non può vedere che l'ente: in secondo luogo, vedendo l'ente, dee veder ciò che è della ragione dell'ente (*de ratione entis*), perchè se non vedesse tutto ciò che è della ragione dell'ente, non vedrebbe l'ente, e l'ammettere che veda l'ente, e il negare che veda ciò che è della ragione dell'ente, è un affermare e negare la medesima cosa.

E ciò perfettamente s'intenderà, ove si comprenda, la ragione dell'ente e l'ente essere nel fatto la medesima cosa: ciò che massimamente si conferma dal sapere, che l'idea dell'essere è l'universalissima di tutte, come abbiamo veduto, e perciò di tutte semplicissima.

Di che avviene, che percependo noi col senso nostro qualche appartenenza dell'ente, qualche cosa che è della ragione dell'ente, come le sensazioni, o l'azione che ci fa passivi, e vedendo già per una visione continua, fondamentale e naturale, l'essere, noi percepiamo immediatamente la *sostanza* e argomentiamo la *causa.*

In fatti la percezione della sostanza e la concezione della causa non è altro che « la percezione d'un ente, al quale appartengono le qualità sensibili e al quale attribuiamo l'azione che in noi soffriamo, o percepiamo ».

E poichè non è vietato usare qualche immagine al filosofo, dopo ch'egli ha premessa la dimostrazione d'una dottrina, diremo che l'ente indeterminato, che sta a noi continuamente ed immobilmente presente, è come la carta bianca ove il nostro spirito mira e riguarda. Ora le determinazioni di quest'oggetto

non sono che un aggiunta accidentale al medesimo, una scrittura sulla detta carta. E questa scrittura, o determinazione dell'oggetto, in cui sempre abbiamo rivolto il guardo interiore, che è sempre attuato e vigilante, è appunto una sensazione, o un sentimento riferito all'essere come termine al suo principio.

Quindi con quell'atto medesimo col quale vediam l'essere, vediamo ancora in lui, e giammai senza lui, le sue determinazioni: a quella guisa che mirando cogli occhi aperti e sani intentamente una parete, noi vediamo la parete, e tutto quello che in sulla parete viene successivamente a rappresentarsi e figurarsi: o guardando in una camera ottica, vediamo le figure varie che in essa trapassano; o in una scena teatrale, le diverse trasmutazioni che vi si fanno, con quell'uno sguardo col quale vediam la parete, la camera e lo scenario.

624. È dunque ferma legge dell'intendimento, che riceve dalla natura del suo oggetto, questa, di dover completare il sentimento e la percezione, chè la natura sua consiste in uno sguardo continuo che mira l'essere e l'ente, e che vede tutto ciò che spetta alla ragione dell'ente, come sono le determinazioni e condizioni dell'ente stesso. Ove dunque la particolare potenza del senso esterno od interno somministri le determinazioni dell'ente, queste vengono in noi integrate e completate naturalmente; perchè colla visione interna aggiungiamo sempre a loro l'essere e ne formiamo un ente determinato, e ancora a questo aggiungiamo tutto ciò che all'ente necessariamente spetta.

E questa attitudine intellettiva si può chiamare « facoltà integratrice dell'intendimento ».

ARTICOLO VII.

APPLICAZIONE DELLA DOTTRINA ESPOSTA SULLA SOSTANZA AL SENTIMENTO INTERNO.

625. Il ragionamento col quale noi abbiamo dimostrato che l'intendimento non può concepire le sensibili qualità senza pensare una sostanza, non dee credersi applicabile solo alle qualità esterne de' corpi: è universale, e perciò vale anche pe' fatti del senso interno.

Noi abbiamo detto, l'uomo pensare alle qualità sensibili, ma pensandole, pensarle in un subietto; quindi formarsi in quell'atto stesso col quale pensa le sensibili qualità, l'idea di sostanza nel modo spiegato.

Applichiamo lo stesso ragionamento a' fatti del senso interno, a' sentimenti.

L'uomo ha de' sentimenti interiori: è consapevole di possedere delle idee, de' piaceri e de' dolori spirituali: egli concepisce anche intellettivamente questi sentimenti suoi, riferendo queste sue modificazioni ad un ente esistente, cioè a sè; ed è in questo modo ch'egli si può formare l'idea della propria sostanza.

626. Se non che la propria sostanza nella sua realità è somministrata all'intendimento anche in modo anteriore, e più spedito ed immediato: perchè il sentimento stesso del NOI è un sentimento sostanziale: la propria sostanza dunque l'intendimento non la *supplisce*, ma la *percepisce* immediatamente nel sentimento che gliela somministra; ed è con questa percezione d'una propria sostanza, ch'egli poi, astraendo dal giudizio sempre unito alla percezione intellettiva, acquista da principio l'idea stessa positiva di sostanza.

627. Corre dunque una differenza notabilissima tra il percepire la sostanza de' *corpi esterni* e il percepir quella del *nostro spirito.* Poichè nella percezione della sostanza ne' corpi esterni non ci è dato dal sentimento se non 1° una forza, 2° a cui riferendo le sensazioni, come effetti, consideriamo questi per altrettante *qualità sensibili* che determinano quella *forza.* Ma questa forza è un'*azione* benchè sostanziale, non un ente, mancando di *esistenza subiettiva.* Noi dunque, dovendo considerare quella forza come un *ente* (che è la condizione necessaria, per percepirla intellettivamente), le attribuiamo un modo di esistere subiettivo che la faccia esistere in sè, e non soltanto relativamente a noi. Così aggiungiamo a quella forza il sostegno ossia la *sostanza*, senza la quale non sarebbe ente. Ma poichè questa sostanza, non si esperimenta da noi che nella sua azione, concepiamo un ente a cui questa appartenga senza definire in altro

modo, che cosa sia quest'ente, ma solo definendolo *causa prossima di quell'azione.* Ond'è avvenuto ad alcuni filosofi che dicessero occulta la sostanza de' corpi, perchè noi siamo obbligati di considerare per sostanza l'*agente attuale* in noi, imponendo a questo il nome sostantivo di *corpo*: l'agente poi attuale è una sostanza determinata da una relazione, benchè trattisi di *relazione reale.* Noi poi chiamiamo *estrasoggettivo* tutto questo, che riguarda i corpi, perchè in una tale idea della sostanza dei corpi, non si pensa positivamente soggetto alcuno, ma solo qualche cosa di straniero a noi, al nostro proprio subietto.

Nella percezione all'incontro del nostro proprio sentimento sostanziale, c'è già il *subietto sostanziale* e però non fa bisogno di supplire la sostanza con un concetto di relazione, ma solo di applicarvi l'idea dell'essere.

628. Finalmente in quanto al nostro proprio corpo, noi lo possiamo percepire come qualunque altro corpo straniero, e però *estrasoggettivamente;* ed anche come termine del sentimento interno e *soggettivamente.* Ma questo secondo modo di percepirlo richiede maggior discorso, che riserbiamo ad altro luogo.

CAPITOLO V.

CENNO SULL'ORIGINE DELLE IDEE DI VERITÀ, DI GIUSTIZIA E DI BELLEZZA.

629. Alle idee pure, oltre quelle fin qui enumerate, appartengono ancora le importantissime di *verità*, di *giustizia* e di *bellezza;* e perciò ora qui cadrebbe in acconcio il parlare di esse.

Ma io mi astengo dal farlo in questo trattato d'Ideologia, bastandomi d'accennare il fonte, che è sempre l'essere. Considero, che quelle tre idee costituiscono i principî supremi di tre scienze nobilissime: cioè l'idea di *verità* costituisce il principio della Logica, l'idea di *giustizia* quello della Morale, e l'idea di *bellezza* quel della scienza del bello o Callologia. Ora io reputo conveniente, non volendo ripetere le cose stesse in più luoghi,

rimettere a ciascuna di queste scienze l'analizzare l'idea principale che le dà suo proprio fondamento, dimostrando che sempre l'idea dell'essere è quella che sotto diverse relazioni piglia nome or di *verità*, or di *giustizia*, ed or di *bellezza*, e fassi così criterio supremo o regola prima e certa a giudicare di tutti i *veri*, di tutte le *azioni*, e di tutte le specie di *bello*.

Anche, essendomi venuto il bisogno di trattare alcuna volta qualche cosa di cotali scienze, non ho trascurato di fare l'analisi e la deduzione di tali idee; di che, quando piaccia al lettor di conoscere com'io assegni a quelle l'origine, egli potrà agevolmente soddisfare al suo desiderio, volgendo l'occhio a que' luoghi o a que' trattati dove già ne tenni ragionamento (1).

---

(1) Dell'idea di VERITÀ come fondamento della logica, si parla in quest'opera stessa, alla Sezione VI; l'idea di GIUSTIZIA come fondamento della morale, fu trattata ne' *Principî della scienza morale*; e l'idea di BELLEZZA come principio della callologia, nel *Saggio sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana* Vol. I degli *Opuscoli Filosofici*, Milano, 1827).

PARTE QUINTA.

ORIGINE DELLE IDEE NON-PURE, CIOÈ DI QUELLE CHE PRENDONO, A FORMARSI, QUALCHE COSA DAL SENTIMENTO.

630. Fin qui abbiam parlato di quelle idee che si cavano da' visceri dell'*essere*, o coll'analisi di questa idea-forma, o considerandola in qualche sua relazione, senza che il sentimento suggerisca allo spirito alcuna determinazione di essa: le quali idee noi abbiamo chiamate *pure*, cioè scevre d'ogni altro principio, che quel semplicissimo dell'essere in universale.

Conviene ora che noi applichiamo gradatamente questa parte pura della nostra cognizione a' *sentimenti*, e che così spieghiamo l'origine delle idee non-pure, cioè non procedenti dal solo principio formale, ma da un altro principio altresì con quello associato nell'unità nostra soggettiva, il qual secondo principio è il sentimento spirituale e animale.

631. E da prima prenderemo l'idea pura di sostanza; e vedremo com'essa *si specifichi* mediante il sentimento; come ci si cangi, per così dire, in idea di sostanza di spirito, mediante il sentimento spirituale; e in idea di sostanza di materia e di corpo, mediante il sentimento materiale e corporeo.

CAPITOLO I.

ORIGINE DELLA DISTINZIONE TRA LE IDEE DI SOSTANZA CORPOREA E DI SOSTANZA SPIRITUALE.

ARTICOLO I.

SULLA DOTTRINA ESPOSTA INTORNO ALLA SOSTANZA E ALLA CAUSA.

632. Fu dimostrato, come l'intendimento concepisca naturalmente, all'occasione delle sensazioni esterne ed interne, le idee di sostanza e di causa; e ciò a confutazione del sistema dell'Hume, che affermava possibile non esistere in tutto l'universo che pure idee, puri accidenti, puri fatti, senza subietto e senza cagione.

In quello strano sistema si ravvisa un uomo che profonde tutta la forza dell'ingegno a crearsi una grande vanità di dottrina, un idolo ove adorar se medesimo, e che lascia al mondo uno dei più memorabili sofismi.

Tutto ciò che quel raro ingegno dell'Hume colle più ardite e più profonde sue meditazioni produsse, si fu un mostro « maraviglioso ad ogni cuor sicuro ». Ivi un uomo, assiso in sull'apice di quella coltura onde il secolo insuperbisce, ci si presenta ignaro di ciò che il più meschino e volgare conosce, e che chiaramente intende il selvaggio abbrutito. Le idee più semplici, più elementari e più lucide alle menti degli altri uomini, si smarriscono nella mente dell'Hume, vi si offuscano, vi perdono tutta la luce onde, quai fidissime stelle, risplendono all'umana famiglia: e quel savio abbarbagliato, non vedendole oggimai più, le cerca tentone, nè le ritrova; le immagina dunque, le ricrea egli medesimo, ma le falsifica, ricreandole senza un tipo; e chi ha perduto il senno interamente, proferirebbe intorno ad esse sentenze migliori.

633. E per conchiudere da ciò che è detto: 1° l'Hume non sa che sia sostanza nè causa, che sia accidente nè effetto; delle quali cose egli parla: egli non si ferma a pur cercare che cosa il mondo intenda per quelle parole, *accidenti*, *sostanza*, *cagioni*, *effetti:* sono nomi a cui egli aggiunge un significato arbitrario: gli sono venuti in dispetto que' nomi, e guai a ciò che viene in dispetto al filosofo: combatte allora non le idee da' nomi espresse, ma le proprie creazioni: 2° l'Hume raggruppa e ravvolge in un'idea tre idee distinte, di qualità sensibile, di sensazione, e di concezione intellettiva: 3° e con questa sua idea, con questo mostro di tre capi, egli ha già ristretto il numero delle cose onde l'universo risulta: chè di tre specie, ne ha fatto una: 4° pure le qualità sensibili, le sensazioni e le idee in una cosa ridotte, cioè in pure idee, lasciavano ancora all'universo due elementi, le idee e un soggetto di esse. Non era dunque ancora il mondo ridotto ad una regolarità abbastanza filosofica; e il genio dell'uomo decretava ch'egli fosse una sola ed unica

cosa, e che il soggetto e l'idea s'identificassero, cioè a dire, si distruggesse il soggetto, e rimanesse la pura idea. Così l'universo, per decreto dell'Hume, fu richiamato alla perfetta semplicità; non v'ebbe più in esso nulla di barocco; e il buon gusto dell'uomo emendò finalmente le imperfezioni del Creatore!

634. Ma se noi abbiamo dimostrato che è assurdo l'ammettere l'esistenza delle qualità sensibili, senza una sostanza o sia un atto pel quale esistano; se abbiam dimostrato che quindi il nostro concetto dell'universo non è di soli accidenti nè di sole sostanze, ma composto di accidenti e di sostanze; noi non abbiamo però ancora esaminato quale sia questa sostanza, per la quale esistono le sensibili qualità; non abbiamo risposto al Berkeley, che sostiene il subietto delle sensibili qualità non essere qualche cosa di diverso da noi stessi, ma esser pur noi; sicchè egli fa che esista la sola sostanza del nostro spirito, e che quella sia subietto egualmente alle sensibili qualità e agli interni nostri sentimenti.

Ora certo è, che il senso comune riprova questo sistema, e che gli uomini generalmente si formano un'idea diversa del subietto delle qualità sensibili corporee, e del subietto degli interni nostri sentimenti: essendo questo un fatto, noi dobbiamo renderne ragione: vediamo dunque quale sia l'origine della distinzione tra l'idea di sostanza corporea e l'idea di sostanza spirituale.

ARTICOLO II.

ARGOMENTO DELLA SEGUENTE TRATTAZIONE.

635. Il Berkeley dunque non niega, siccome l'Hume, alle qualità sensibili un subietto; dice solo che questo subietto siamo noi stessi, nè altro v' ha fuori di noi.

Il senso comune concede al Berkeley, che noi siamo subietto alle sensazioni; ma aggiunge che queste *sensazioni* ci vengono da una cagione esteriore, nella quale alle diverse specie di sensazioni che noi proviamo risponder devono altrettante virtù di

produrre quelle sensazioni, le quali virtù si possono chiamare *qualità sensibili*, e dice che quella causa è una sostanza che si dee dire subietto di queste qualità, o di queste virtù.

Nell'idealismo del Berkeley si descrive dunque il fatto delle sensazioni mettendo due sole cose, 1° le sensazioni, 2° un subietto delle medesime (il *noi*), e nulla più.

Nel realismo del senso comune si descrive il detto fatto distinguendo quattro cose: 1° le sensazioni, 2° il subietto delle medesime (noi stessi), 3° le qualità sensibili, il sentito, 4° e il subietto delle qualità sensibili che vien chiamato *corpo*: due subietti e loro qualità in luogo d'un solo.

Ora noi dobbiam vedere quale de' due sistemi sia più fedele seguace della natura: se nell'idealismo del Berkeley si ommettano forse de' fatti reali, e degni d'osservazione; o pure se nel realismo del senso comune s'introducano dall'immaginazion popolare de' fatti che non esistono.

636. Ma prima di procedere a questo esame, aggiungiamo chiarezza maggiore alle nozioni di *subietto* e di *causa;* perchè è dalla chiara intelligenza delle nozioni delle quali si tratta, che dipende il veder chiaro, e trovare il fermo ne' dubbiosi argomenti.

ARTICOLO III.

DIFFERENZA TRA L'IDEA DI CAUSA E L'IDEA DI SUBIETTO.

637. Una cosa che ne produce un'altra, è *causa* di questa; ma non ne è sempre anche il subietto.

La cosa che vien prodotta può avere un'esistenza sua propria, cioè un'esistenza che da noi si concepisce in separato dalla cosa producente; ovvero può esser priva di un'esistenza sua propria, sicchè noi non la possiamo sola concepire, ma unita coll'attività stessa ond'esiste la causa.

Nel primo caso la cosa producente è solo causa della cosa prodotta; e nel secondo, ella è insieme causa e subietto.

Il padre è solo causa del figliuolo (1), atteso che il figliuolo è un ente che ha un'esistenza propria e separata. All'incontro lo spirito intelligente non è solo causa de' pensieri; egli è anche il loro subietto: non avendo i pensieri alcuna esistenza diversa dell'esistenza dello spirito, ma quella medesima, a tal che non si possono concepire esistenti, se non nello spirito che li produce e li tiene in essere; quindi lo spirito è la loro causa, e nel medesimo tempo il loro subietto.

Quando dunque la causa produce una cosa interiore a se stessa, che non precide nè manda fuori di sè, siccome accade de' nostri pensieri, che tutti si ritengono nello spirito, nè possono da quello dividersi, perchè sono certe sue modificazioni; allora la causa si dice esser anche subietto della cosa prodotta: mentre quando la causa opera esteriormente, e manda la cosa prodotta fuori di sè, sicchè questa acquista una sua propria attività d'esistere, e perciò si concepisce in se stessa, senza bisogno di concepir insieme la causa sua; allora questa non è il subietto della cosa prodotta, ma solo la causa.

638. La distinzione è vera e importante. Una sola osservazione si dee fare, ed è di non intendere male questa espressione: « quando la *cosa* prodotta sta nella causa, e non esce da lei, allora la causa è anche subietto ».

Il vocabolo *cosa*, adoperato nella proposizione, può ingenerare equivoco.

Esso si usa più generalmente a significare quello che esiste in sè: e ciò che viene prodotto in una *cosa*, si suol dire non una *cosa*, ma una modificazione, o checchesia d'una cosa. Avvertasi dunque, che in quella proposizione, la parola *cosa* ha un senso latissimo, ed indica tutto ciò che noi pensiamo con una concezione qualunque, sia che tale oggetto abbia un'esistenza sua, o non l'abbia.

---

(1) Non è necessario di osservare, che il padre non è causa intera del figliuolo, perchè l'uomo nè può fare esistere la materia, nè creare lo spirito umano. Tuttavia l'esempio può in qualche maniera servire a fare intendere ciò che vogliamo spiegare.

In questo secondo caso la concezione è una pura astrazione: nè poi potremmo a prima giunta pensare la sola cosa prodotta, senza la producente (subietto); ma noi il facciamo da poi, mediante l'astrazione, per la quale noi scomponiamo il nostro primo concetto, e separiamo l'accidente dal subietto, da cui non è per sè separabile, e gli diamo un nome siccome fosse una *cosa* per sè, e in una parola il facciamo noi oggetto mentale della nostra esclusiva attenzione (ente dialettico).

ARTICOLO IV.

ULTERIORE ANALISI DELLE SENSAZIONI.

§ 1.

A che tende quest'analisi.

639. Distinto così il *subietto* dalla *causa*, conviene ora che un passo dopo l'altro noi ci conduciamo al trovamento della verità che investighiamo.

E per procedere sicuramente, qui da prima ci limiteremo a questo, cioè a provare, che in ambidue que' subietti (spirito e corpo), sui quali si dividono il senso comune da una parte e la filosofia del Berkeley dall'altra, si può e si dee distinguere coll'astrazione della mente una terza cosa media tra le sensazioni e qualità sensibili, e il puro atto col quale esse esistono: sicchè sia impossibile e contraddittorio l'immaginare, che l'atto onde le sensazioni o le qualità sensibili esistono s'estenda ad esse sole, e null'altro v'abbia ad esse congiunto.

Ciò sarà quanto un dimostrare, che quel subietto, che noi abbiam provato dover esser congiunto colle *sensazioni* e *qualità sensibili* (sia poi solo spirito, come sostiene il Berkeley, o sia doppio, cioè oltre allo spirito, subietto delle *sensazioni*, v'abbia anche un corpo, subietto delle *sensibili qualità*) non può essere unicamente quell'atto e nulla più, pel quale le sensazioni o le qualità sensibili s'intendono esistere; ma un tal atto suppone un'entità la quale, oltre formare sostegno alle sensazioni o qualità sensibili, sia anche qualche cosa verso di sè, cioè abbia

qualche altra proprietà non relativa a cose da sè straniere, ma assoluta.

E prima parliam del subietto delle sensazioni, ammesso egualmente dai due sistemi; poi parleremo del subietto *corpo*, ammesso dai soli realisti, e negato dagli idealisti seguaci del Berkeley.

§ 2.

Nel subietto senziente, oltre l'atto pel quale esistono le sensazioni, v' ha qualche altra cosa.

640. Io ho distinto le sensazioni da ciò per cui esistono, che è la loro sostanza: questa è l'idea che ora io devo analizzare.

Dico, che ov' io prenda ad analizzare l'energia onde esistono le sensazioni, il suo concetto non racchiude semplicemente quell'atto onde le sensazioni esistono, ma qualche cosa di più. Tengasi bene la supposizione, nella quale move tutto il ragionamento e si vedrà la verità della mia affermazione.

Il ragionamento fu mosso nella supposizione di non sapere se esista sì o no la sostanza: io sapea solo questo, che esistono le sensazioni.

Partendo da questa sola cognizione che m'era data, io dimostrai che l'idea di una *sostanza* era necessaria, come quella che si conteneva implicitamente nella cognizione datami, e l'analisi di questa il dimostrò.

Ora (ed ecco il secondo passo del ragionamento) dico di più, che procedendo ad analizzare la *sostanza* trovata nel modo detto, si rinviene nel suo concetto non pure un'energia atta a far sussistere le sensazioni, ma qualche cos'altro ancora; ed ecco come il dimostro.

Le sensazioni esistono: dunque c'è una energia che le fa esistere. Ora che sono le sensazioni? che sono i colori, i suoni, i sapori, gli odori, la morbidezza, o la ruvidezza ecc.? e come avvengono? Se io osservo il fatto, trovo primieramente che le sensazioni avvengono (quest'è attestato dalla coscienza) in me: cioè i colori, i suoni ecc. sono tutte sensazioni mie proprie talmente, che se io non esistessi, o se non avessi la facoltà di

sentire, non solo io ne resterei privo, ma quelle al tutto non esisterebbero. E parlo di tutte quelle sensazioni che provo io; le quali sono interamente diverse da quelle che prova qualsiasi altro uomo. Le sensazioni dunque che provo io fiutando questa tuberosa, ascoltando il suono di questo violino, assaggiando questa melarancia ecc., non esisterebbero più ov'io non le sentissi. Ma ciò che dico delle sensazioni mie proprie, posso dirlo ugualmente delle sensazioni d'un altr'uomo: che s'elle sono sensazioni, come le mie, da cui io ne traggo il concetto e ne intendo la parola, certo ove l'uomo che le prova non le avesse, o fosse privo di sensitività, o pure non le provasse attualmente, le sensazioni sue non sarebbero. Ora non v'ha sensazione, odore, sapore, colore, ecc., che di qualche uomo non sia: essendo ogni odore, colore, o sapore ecc. una modificazione del senso di qualche ente sensitivo.

Osservata questa natura delle sensazioni, dico, doverci aver nel subietto senziente, oltre le sensazioni e l'atto ond'esistono, qualche altra cosa in cui si radichi quell'atto della loro esistenza; e ciò esser cosa così manifesta da aver appena bisogno di prova.

E veramente, dicendo io: « sento i tali odori, vedo i tali colori ecc. »; oltre le sensazioni, metto l'*Io* che le percepisce, e che è il loro subietto. L'*Io* poi non è semplicemente l'atto onde le sensazioni esistono: chè nella pura idea di sensazione esistente non trovo ancora l'*Io:* anzi, senza l'*Io*, pensar dovrei nelle sensazioni altrettanti esistenti per sè, quante sono le sensazioni; là dove pensando all'esistenza delle sensazioni tali quali le provo, mi convinco, che molte si riferiscono egualmente ad un solo *Io*. L'*Io* dunque che prova molte sensazioni è unico, e le sensazioni provate dall'*Io* sono molte: l'*Io* è dunque diverso dalle sensazioni come il subietto è diverso dalle modificazioni a cui soggiace.

641. Ancora: l'*Io* soffre molte sensazioni attuali, e molte sensazioni cessano all'*Io*, altre sopravvengono. L'*Io* non resta con tutto ciò dall'essersi quello stesso, sebbene fornito di sensazioni

diverse: ha dunque la potenza d'esse modificato, la potenza di sentire; e la potenza di sentire molte sensazioni è cosa al tutto diversa da ciascuna sensazione attuale.

642. Finalmente, la sensazione è sentita dall'*Io*, e l'*Io* è il senziente. Questi, non pure diversi, ma contrari caratteri dimostrano manifesto, che non si possono concepire le sensazioni, e l'atto che le fa esistere, senza un subietto di mezzo, cioè senza che quell'atto dell'esistenza delle sensazioni, prima che in esse, termini in qualche altra cosa, ove le sensazioni ricevano ed abbiano l'esistenza.

643. E ciò che in tutto questo discorso importa avvertire si è, come il subietto senziente, di che parliamo, non si deduca da un lungo ragionamento, ma da una semplice analisi di questa idea, *sensazione esistente*.

Siccome dunque più sopra fu mostrato, contro l'Hume, che il pur concepire una *sensazione esistente* (la quale l'Hume ci accordava) era concepire una sostanza, e ciò per l'analisi dell'idea di *sensazione esistente;* così qui si dimostra che il solo concepire una *sostanza* è concepire un qualche cosa d'esistente diverso dalle sensazioni (un loro subietto), e ciò mediante l'analisi dell'idea di sostanza.

Il subietto dunque delle sensazioni non è puramente un atto che ad esse si estende, ma è un principio che esiste da sè, che ha la *potenza* di sentire, e che rimane, ancorchè si privi di tutte le sensazioni speciali ed accidentali.

§ 3.

Il subietto delle qualità sensibili non può essere un atto che ad esse sole si estenda.

644. Un simile ragionamento prova, nel sistema de' realisti, che non si possono pensare qualità sensibili che esistano per un atto che in esse puramente termini; ma che quell'atto che le fa esistere, di necessità dee fare esistere qualche altra cosa diversa da esse.

E di vero, le sensibili qualità de' realisti sono *virtù* di produrre sensazioni nel soggetto senziente (635).

Ora egli è assurdo immaginare che queste virtù esistano, e nulla esista che si possa colla mente distinguer da esse.

Analizziamo l'idea di *sensibili qualità esistenti*, cioè di virtù che eccitano in noi le sensazioni.

Le sensibili qualità, secondo il concetto de' realisti, tutte emanano da una specie di centro, che chiamiamo corpo, e che si suppone il subietto di quelle.

Ora se queste qualità sensibili così si uniscono, e si riferiscono tutte ad un ente dal quale partono, forz'è che nella idea di sensibili qualità quest'ente sia implicito, checchè egli sia, il quale potenzialmente le unisce: in tal caso quell'idea, oltre l'esistenza delle sensibili qualità, inchiude l'esistenza d'un altra cosa necessaria alle medesime acciocchè esistano a quel modo che noi le concepiamo.

645. Alcuno risponderà, che questo ragionamento non è fondato nel puro concetto di *qualità sensibili*, ma nel concetto di esse quale ci viene dall'esperienza: e che nel solo e puro concetto di sensibili qualità, non entra il centro, il nesso che queste virtù tra loro congiunge. Esaminiamo dunque anche le qualità sensibili per se stesse, una qualità sensibile isolata. E dico, che anche in tal concetto noi pensiamo qualche altra cosa, oltre la sensibile qualità.

Definiamo la sensibile qualità una virtù di produrre in noi una data specie di sensazioni.

Se questa virtù realmente esiste, noi dobbiamo pensare, e pensiamo realmente, che oltre la relazione ch'ella ha con noi deva essere qualche cosa in se stessa. Questa sussistenza in se stessa è diversa dalla relazione che ha con noi, o sia dall'azione che in noi esercita; perchè è impossibile pensare una pura relazione, o azione d'un ente, senza pensare l'ente stesso; è impossibile che v'abbia tra due enti relazione ed azione, senza che v'abbiano i due enti. Dunque se quando io concepisco una potenza di modificar me, concepisco la relazione reale d'una

cosa con me; forz'è dire, che ci sia la cosa che ha questa potenza su di me. Sicchè in una potenza che mi modifica io penso 1° qualche cosa che esiste indipendentemente da me, 2° una relazione ed azione che questo qualche cosa in me manifesta.

L'analisi dunque di questo concetto, « qualità sensibili esistenti, o potenza di produrre in me le sensazioni », dà per risultamento due idee, 1° l'idea d'un ente realmente esistente in sè, 2° e l'idea di relazione con noi, o d'azione produttrice delle sensazioni.

Ora prima di proseguire il discorso, con cui vogliamo dimostrare, che i due subietti, lo spirituale e il corporeo, esistono, esponiamo la dottrina che è necessaria alla dimostrazione, intorno all'essenza.

ARTICOLO V.

DISTINZIONE TRA L'IDEA DI *SOSTANZA* E DI *ESSENZA*.

§ 1.

Definizione dell'essenza.

646. *Essenza* chiamo ciò che si comprende in una qualsivoglia idea.

L'idea è la cosa in quanto è da me pensata come meramente possibile, ma questa stessa cosa possibile ov'io mi tolga dal considerarla in relazione colla mente che la pensa, e la consideri in se medesima, è l'essenza: l'essenza dunque è tutto ciò che io penso in una qualunque idea.

§ 2.

Essenza specifica, generica e universalissima.

647. Le idee fornite di qualche determinazione sono di due maniere, *specifiche e generiche*.

A queste corrispondono nella nostra mente due specie di *essenze*: ciò che penso coll'idea specifica di una cosa, è l'*essenza specifica*; ciò che penso coll'idea *generica*, è l'essenza *generica*.

Oltre queste due classi d'idee, fornite o più o meno di determinazioni, c'è l'*idea universalissima*, quella dell'*essere*: ciò che penso coll'idea dell'essere si può chiamare *essenza universalissima*, o semplicemente *essenza*, da *essere*, come spesso la chiama Platone.

§ 3.
Dell'essenza specifica.

648. Ho già osservato, che una cosa può considerarsi ne' suoi varî stati, di natura intera e perfetta, e di maggiore e minore guasto o difetto. Il guasto o difetto di una cosa non è che mancanza, privazione, essendo un vero già fuori di controversia quella sentenza, che il male non è che privazione di bene.

L'idea dunque, colla quale s'intende una cosa piena, e priva d'ogni guasto e d'ogni difetto, è la sola idea interamente positiva della cosa; le idee poi colle quali si pensano gli stati scadenti della medesima, non sono che quella stessa prima idea, vero tipo ed esemplare della cosa, a cui si è detratto qualche perfezione: sono *modi* di quella idea (500-503).

Il perchè l'*essenza specifica* di una cosa è propriamente ciò che si pensa nell'idea compita e perfetta della medesima, a cui si riducono tutte quell'altre idee che rappresentano la cosa ne' suoi stati d'imperfezione accidentale.

649. Ma acciocchè bene s'intenda la natura dell'*idea specifica*, deesi fare un'altra considerazione.

I *modi* detti nascono da' guasti e difetti a cui soggiace la cosa da noi pensata.

Ma oltre a questi *modi*, nascenti da' difetti e guasti della cosa pensata, v'hanno altri *modi*, dell'idea stessa, procedenti non da' difetti di essa, ma dalla maniera dell'esser suo; ed ecco quali questi sieno.

L'oggetto puro della mente nostra in qualsiasi percezione è l'ente determinato (il reale possibile) (491).

L'ente determinato ha in sè qualche cosa per cui esso è quello che è, e senza cui non sarebbe, e questo è il suo *primo atto* (587), immutabile, immanente.

Quest'atto primo ne produce degli altri, e sono le *operazioni* e varie *attuazioni* dell'ente, le quali dir si possono *atti secondi*, perchè dopo a quel primo conseguono.

Tali operazioni e attuazioni dell'ente, e medesimamente quegli effetti o termini di esse che nell'ente stesso rimangono (1), e susseguono a quell'atto primo, non sono già tutte e sempre e necessariamente con quell'atto primo congiunte: ma possono talora mancare, od essendo necessario che ve n'abbiano, non è però necessario che vi abbiano queste, anzichè quelle. Così ne' corpi, sebbene sia necessario che vi abbia un colore (in quanto è qualità sensibile), non è però necessario che sia l'azzurro anzichè il rosso od il giallo.

Or dunque, fino che io penso quell'*atto primo* con tutto ciò a cui egli si estende come a suo termine, io penso sempre quell'ente, perchè penso ciò per cui quell'ente è quello che è. Ma quell'*atto* non è connesso necessariamente con molte operazioni e attuazioni che a quello susseguono, coi loro termini, come dicevamo: e non estendendosi a quelle e questi, quelle e questi posson mancare o variare, e tuttavia l'ente esser pensato.

Così, se quest'ente ch'io penso è l'uomo, affinchè io lo pensi, basta che pensi ciò che si comprende in questa definizione: « un animale ragionevole » (2); poichè a questo si estende l'atto primo onde l'uomo è uomo; senza ch'io pensi le sue determinazioni ulteriori: chè, o non sono al tutto necessarie, come sarebbe che egli si abbia questo grado di scienza, un corpo di questo peso e di questa estensione; ovvero, se sono necessarie prese in genere, per esempio ch'egli abbia nell'ordine presente un peso, e una estensione ecc., sono già comprese virtualmente nella definizione.

---

(1) Supponi le inclinazioni, gli abiti, le idee, oggetti e termini del pensiero.

(2) Non vogliam qui giudicare del merito di questa definizione; ci basta ch'ella sia abbracciata comunemente, affinchè valga a noi d'un cotale esempio a illustrare il nostro concetto.

Se io penso dunque tutto ciò a cui si stende l'atto primo dell'ente, penso l'ente.

Se non penso tutto ciò a cui si stende quell'atto primo, non è più quell'ente l'oggetto del mio pensiero, ma un altro.

Mediante queste osservazioni sulla natura di molti enti, si conchiude, 1° che v'ha qualche cosa di *necessario* nell'ente acciocch'egli sia quello che è, e possa come tale esser pensato, 2° che v'ha qualche cosa di *non necessario* ad esser pensato, 3° e che questa necessità viene dall'*ordine intrinseco* dell'ente stesso.

Ora mettiamoci davanti un ente. V'hanno in lui delle cose non necessarie alla sua *costituzione* ed esistenza, le quali sono però necessarie alla sua *perfezione*.

Oltracciò, le cose necessarie alla sua perfezione, e non alla sua costituzione di ente, non sono necessarie nè pure alla mia *concezione* di esso; nella qual basta che io pensi quell'atto onde esso può sussistere, perchè l'oggetto della conoscenza è l'ente.

Se dunque nella mia idea io penso l'ente fornito di tutte le cose che sono necessarie alla possibilità della sua sussistenza, ma non come fornito delle cose necessarie alla sua perfezione; in tal caso ho que' *modi* dell'idea completa toccati più sopra, i quali nascono da' difetti della cosa pensata.

Se non penso ciò per cui tutto l'ente esiste, io non penso l'ente.

Se poi penso quell'elemento che è in un ente, e per cui il medesimo ente esiste, e non penso espressamente quelle cose che sono necessarie alla sua perfezione, ma nè pur le nego ed escludo, anzi intendo più tosto d'averle virtualmente inchiuse nel pensiero di quell'atto che costituisce l'esistenza dell'ente; in tal caso io ho de' *modi* dell'*idea specifica*, che non dipendono dai difetti della cosa pensata, ma dalla particolar maniera della mia concezione e dall'ente stesso; il quale è tale, che pensando io quell'atto che forma per così dire la radice di esso ente, basta, acciocchè io mi abbia pensato l'ente. Questi *modi* pertanto dell'idea *specifica* sono formati da una specie di *astrazione*, per la quale io non penso già l'*ente difettoso*, come ne' primi

modi, nè l'ente *perfetto*, come nell'idea completa; ma prescindo al tutto da ciò che appartiene alla *perfezione* dell'ente, restringendomi a pensar ciò che il fa sussistere o il può far sussistere.

650. E di più; l'uomo per l'imperfezione del suo intendimento ben di rado si può formare delle cose quella piena e compita idea, della quale il *modo* che ultimamente abbiamo descritto è quasi direi un disegno a contorni, o un seme che inizialmente la racchiude.

Quindi non avendo l'uomo alla mano l'idea *specifica completa* (il *tipo*, o anzi l'*archetipo*), egli fa fondamento della specie quella *idea astratta*, che non è propriamente che un *modo* dell'idea intera ed assoluta (1).

---

(1) Volendo fissare l'ordine delle *idee specifiche* qui sopra distinte, secondo il *tempo* nel quale noi le riceviamo, esse tengono l'ordine seguente:

1° Primieramente noi acquistiamo l'*idea piena* di un dato ente imperfetto, come sono gli enti tutti nella natura; nè solo imperfetto, ma talora anche *guasto*; chè è ben raro che gli enti in natura non abbiano anche qualche *guasto*, piccolo o grande.

2° Di poi da quest'idea piena, ma di un *ente imperfetto*, noi formiamo l'*idea specifica astratta*, e ciò facciamo astraendo da' guasti, e dalle imperfezioni dell'ente, senz'aggiungere perfezioni, in una parola astraendo da tutto ciò che non è necessariamente connesso colla concezione d'un dato ente. Quest'astrazione è quella che ci dà l'*essenza specifica* dell'ente abbozzata, per così dire, quell'idea che noi uomini sogliamo più comunemente usare.

3° In ultimo solamente, noi cerchiamo di ascendere da questa all'*idea specifica completa* (ente archetipo); alla quale idea però assai malagevolmente pervenir possiamo, chè è troppo difficil cosa il poter conoscere tutto ciò che appartiene alla somma perfezione naturale o soprannaturale di un ente. Tuttavia noi tentiamo continuamente di avvicinarci a questa nobilissima idea, per quella virtù del nostro spirito che fu da noi chiamata *facoltà integratrice dell'intendimento umano*. E quand'anco non perveniamo ad essa, pure sappiamo ch'ella ci dee essere, e che ci potremmo pervenire, se a tanto valessimo: e quindi, almeno come a termine possibile de' nostri pensieri, a lei ci volgiamo.

Questo è l'*ordine cronologico* delle nostre idee specifiche; ma l'ordine che hanno queste tre maniere d'idee, nella loro *natura*, è tutto il contrario: l'*idea*

651. E quest'idea *specifica astratta* è quella che contiene ciò a cui si suol dare semplicemente il nome di *essenza;* sicchè quando si nomina l'*essenza* delle cose, senza più, hassi ad intendere ciò che in detta idea viene pensato e davanti al nostro spirito rappresentato.

652. Nel che osservo, che nella formazione di detta idea specifica, oltre dell'*universalizzazione,* si fa uso di una specie di *astrazione.* Ma questa non è quell'operazione che forma propriamente la *specie;* ma sola la *specie astratta,* poichè nella *specie completa* già l'astratta si comprende. Che se nè pure la *specie completa* per la sola *universalizzazione* ci viene, ma ci bisogna ancora l'*integrazione* dell'idea imperfetta della cosa, che prima riceviamo; ciò non dipende dalla natura dell'idea, ma dall'accidentale difetto degli enti che noi percepiamo, dalla cui percezione abbiamo la prima idea di essi, la qual noi ci formiamo staccandola dal giudizio sulla loro sussistenza.

§ 4.

Essenze generiche.

653. Le idee generiche si formano coll'*astrazione* (490–503); mentre noi abbiamo delle idee specifiche colla sola *universalizzazione* (1).

L'*astrazione* è un'operazione moltiplice: si astrae in diversi modi e in diversi gradi: quindi ella dà diverse maniere di generi; e queste noi dobbiamo qui enumerare.

654. Tre sono i modi di *astrarre,* mediante i quali si formano tre maniere d'idee generiche, e di essenze generiche:

---

specifica completa è la prima; la *specifica astratta* è la seconda; la *specifica imperfetta* la terza. Anzi queste due seconde non sono che *modi* di quella prima, non idee da quella diverse.

(1) Le *idee specifiche* che noi ci facciamo colla sola universalizzazione, sono quelle che abbiamo chiamato *idee specifiche piene,* ma *imperfette:* dalle quali poi formiamo coll'*astrazione* le *specifiche astratte,* e coll'*integrazione* le *specifiche complete* o *perfette.*

queste chiamar si possono co' nomi di generi *reali*, *mentali* e *nominali*.

655. Ecco in che modo queste tre maniere di generi nascano e si distinguan tra loro.

L'*astrazione* sull'*essenza specifica astratta* a prima giunta io posso farla in due modi: posso astrarre qualche cosa da quell'essenza in modo, che nell'idea astratta che mi rimane io pensi ancora un ente che può essere realizzato; ovvero in modo, che io tolga via ogni ente, e non pensi più nell'idea che mi rimane, se non qualche cosa di *mentale*, come l'accidente, o una qualità, o checchesia altro che per sè solo non fa conoscere un ente. Se mi resta nella detta idea un *ente*, quell'idea (rispettivamente all'idea specifica su cui ho fatto l'astrazione) è un'idea *generica reale*. Se nell'idea non mi resta più che un'*entità mentale*, in questo caso l'idea è *generica mentale*, perchè non esprime e rappresenta se non un astratto, che non esiste fuori del pensiero, almeno non esiste come un ente, quale la mente lo concepisce.

Togliamo un esempio. L'idea *uomo* è un'idea specifica astratta. Io posso esercitare sopra quest'idea l'astrazione ne' due modi indicati.

Nel primo, io astraggo la differenza specifica della *ragione:* e allora l'idea che mi resta è l'idea d'*animale*, e l'idea d'*animale* rispettivamente alla specie *uomo* (1) è *generica reale*, e inchiude un'essenza *generica reale*.

Nel secondo, io posso astrarre tutto ciò che costituisce un ente, e ritener solo un accidente; poniamo il colore: l'idea de' colori in tal caso è un'idea *generica mentale*, e l'*essenza del colore* però dicesi *mentale*, perchè il colore così astratto è puramente un'entità della mente.

E si noti anche qui ciò che più altre volte ho fatto osservare, che quand'io penso i soli *accidenti* astratti, per la legge della mia intelligenza che non può pensare che l'ente, io considero

(1) Rispettivamente all'*animale bruto*, quella stessa idea è *specifica*.

quegli accidenti come altrettanti enti, sebbene io mi sappia nello stesso tempo, che non sono tali. Sapendo io dunque che non sono tali, e che non è che un modo della mente che come tali li vede, chiamoli *enti mentali*, o *dialettici*.

656. Finalmente, oltre questi due modi di astrazione, ce n'è un terzo, ed è allorquando astraggo e prescindo sì dall'*ente*, che dalle *qualità accidentali*, e ritengo solo una *relazione*, come sarebbe un segno. Così, io posso imporre de' nomi arbitrariamente, e posso prendere questi nomi imposti a fondamento de' generi. Se io dicessi, verbigrazia, il genere de' Maurizî o il genere de' Niccolò, in tal caso questi generi li direi nominali, e l'essenza che ad essi risponde, *essenza generica nominale*.

§ 5.

Definizione più perfetta della sostanza.

657. Da tutto ciò si può cavare una definizione più perfetta della sostanza in generale.

Noi abbiamo veduta la distinzione che passa tra l'*essenza specifica astratta*, e l'*essenza specifica piena*. La prima, abbiamo detto, quando si presenta alla mente, fa conoscere tutto ciò che c'è in un dato *ente determinato* d'immutabile, cioè di tale, che non si può mutare senza che l'ente perda la sua identità, o cessando d'esistere, o diventando un altro davanti alla mente.

Or quando in un *ente determinato* noi pensiamo questo elemento immutabile, che costituisce la sua essenza specifica astratta, e lo consideriamo in relazione coll'altro elemento mutabile che nell'*essenza specifica piena* trovasi unito all'altro; allora l'*essenza specifica astratta* riceve il nome di sostanza, perchè è riguardata come l'elemento necessario all'ente per esser desso, l'atto per cui sussiste come tale, e che sostiene l'altro elemento mutabile, come sua base.

La sostanza dunque si può definire: « ciò per cui un ente determinato è quello che è », ossia « la sostanza è l'essenza specifica astratta considerata nell'ente determinato », ovvero

considerata in relazione coll'essenze specifiche piene del medesimo ente.

658. Che se ci avesse qualche ente che fosse privo dell'*essenza specifica astratta*, cioè non avesse nulla in sè di mutabile da potersi astrarre, ma qualunque cosa si mutasse in esso colla mente, perdesse incontanente la sua identità davanti alla mente, in tal caso la parola *sostanza* non gli si potrebbe attribuire con rigorosa proprietà; ovvero converrebbe dire, che fosse tutto sostanza, o che la sua sostanza fosse tutto ciò che si contenesse nella sua *essenza specifica piena*. Questo si avvera nell'Essere divino.

659. La varietà poi delle *essenze specifiche astratte* è ciò che varia le sostanze; e volendo quindi ridurre quella formola generale ad esprimere delle sostanze speciali, conviene nella detta formola, alla voce di « essenza specifica astratta in generale », sostituire quella *essenza* particolare che rappresenta la sostanza voluta (1).

ARTICOLO VI.

RIAVVIAMENTO DEL PRESENTE DISCORSO.

660. Riappicchiamo ora il filo del nostro ragionamento.

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui, fu vôlto ad analizzare il concetto di sostanza per averlo così chiaro e bene distinto, che con altro elemento mescolar nol possiamo.

Abbiam veduto, che se esiste un subietto delle sensazioni (e l'esistenza di un subietto fu provata nel capitolo precedente), questo non può avere un'esistenza puramente relativa alle sensazioni, ma dee essere ancora qualche cosa che in sè prima sussista, e poi valga altresì a ricevere e sostenere le esterne sensazioni (639-645).

Similmente, se esiste un subietto delle sensibili qualità, diverso da quello delle sensazioni (siccome vogliono i realisti),

(1) L'errore degli Spinozisti nasce dal toglier l'*essere* per la *sostanza*, di che dedussero che essendo unico l'essere, come ente, unica pure dovesse dirsi la sostanza.

questo dee essere un'attività che non s'estenda solo a dare la sussistenza alle sensibili qualità, ma prima di ciò dee essere qualche cosa egli stesso, e poi avere quelle attitudini che sensibili qualità si chiamano, come sue potenze nell'esser suo radicate.

Ma dopo che in tal modo fu dimostrato che la sostanza, o il subietto degli accidenti, è qualche cosa d'esistente in sè, poichè è l'atto pel quale l'ente determinato è quello che è; abbiamo ricercato di più, onde avvenisse che le diverse sostanze si *specificassero*, e l'una dall'altra si distinguessero.

E trovammo che avveniva da' varî termini a cui finiva quell'atto dell'essere che costituisce un ente determinato.

Di che abbiamo perfezionato maggiormente la definizione della sostanza, riducendola alla seguente formola universale: « la sostanza è l'essenza specifica astratta, considerata nell'ente determinato ».

E per rimovere ogni equivoco, spiegammo che cosa sia l'*essenza:* e i vari significati ch'ella riceve, tra' quali quello dell'*essenza specifica astratta* fondamento della sostanza dell'ente.

Così spianataci la via, ripigliando il filo del ragionamento, torniamo all'assunto, quello di ragionare delle sostanze speciali, e di confutare il Berkeley, siccome abbiam fatto dell'Hume.

Al qual fine ci giova l'aver dimostrato, che una sostanza subietto delle sensazioni (un NOI) esiste. Rimane a dimostrare, 1° che nel subietto di questa sostanza non entra nulla di ciò che si comprende nel concetto di sostanza corporea, 2° e che esiste una sostanza corporea; il qual secondo punto però vorrà essere argomento al capitolo che seguirà.

ARTICOLO VII.

ESISTE UN NOI SOGGETTO PERCIPIENTE.

661. Sono delle sensazioni esterne ed interne: dunque è il soggetto delle medesime: e la coscienza ci dice che siamo NOI medesimi quel soggetto.

Questo abbiamo veduto ne' ragionamenti precedenti.

ARTICOLO VIII.

IL CONCETTO DEL NOI, SOGGETTO PERCIPIENTE, È INTERAMENTE DIVERSO DAL CONCETTO DI SOSTANZA CORPOREA.

§ 1.

Si danno in noi due serie di fatti, l'una degli attivi, e l'altra de' passivi rispetto a noi.

662. Questo vero ognuno può osservarlo in se stesso. Nascono in noi certi effetti senza di noi, nascono degli effetti de' quali siamo noi stessi la causa.

Quando io deliberatamente voglio, e dietro la mia volontà fo quello che voglio; sento di movermi per una forza mia propria, interiore alla mia natura: perciò allora son io la cagione di quelle azioni; in esse io faccio, e non patisco.

Quando succede in me qualche effetto senza che io il voglia, e in contrario ancora talvolta alla mia volontà, allora io patisco, e non faccio.

663. Non è già, che quando io patisco, non sia io quegli che patisce; nè che nel mio patire non ci abbia veruna cooperazione da parte mia: ma certo è, che sebbene l'azione si faccia in me, ed io da parte mia metta tutta quella disposizione che è necessaria a riceverla; tuttavia quell'attività che produce la detta azione in me, non è mia; nè posso dire a buona ragione, che al tutto io medesimo agisco. Nè questo è il luogo d'indagare più addentro la natura della passione a cui noi andiamo soggetti; basta qui di rilevare il fatto, il quale è indubitato, cioè che la *passione* esiste, e che è diversa dall'*azione* fatta per nostra spontanea volontà; questo è sufficiente all'uopo nostro, cioè a dover riconoscere in noi due serie di avvenimenti, nell'una de' quali noi ci diciamo con ragione attivi, nell'altra ci diciamo con ragione passivi.

664. Tra gli avvenimenti passivi sono le sensazioni, che ci vengono dal di fuori di noi; e queste sono quelle che principalmente noi abbiamo ora in mira.

Convien dunque riconoscere le sensazioni corporee come fatti che avvengono nel nostro spirito, ne' quali esso è principalmente passivo, cioè soffre, e non fa.

Così se io mi sto cogli occhi aperti e volti rincontro al sole, egli è per poco impossibile ch'io non ne veda l'abbagliante splendore e non senta i raggi acuti ch'entrano nelle mie pupille: in mezzo di una strepitosa banda militare, io odo anche contro mia voglia il suono delle trombe e de' tamburi, ove pure non m'abbia gli orecchi otturati: punto da un ferro o da uno stecco, io addoloro, sebben non piacciami addolorare, chè a nessuno è grato il dolore: e per dir tutto in un motto, ov'io non fossi passivo nelle sensazioni che nel mio corpo si suscitano, potrei a mio grado cacciar da me tutte le sensazioni moleste, aver tutte le dilettevoli, non sofferir mai, e non morir mai.

665. E reco questi esempî estremi, sebbene anche di men forti potesser bastare contro coloro che fossero presti di rispondermi, poter l'uomo, per forza d'astrazione o d'alienazion di mente, fuggire dall'esser presente al dolore e all'altre non volute sensazioni: di che conchiudono, anche queste avvenire mediante un'azione dell'uomo stesso, il quale assetta se stesso di sua volontà a ricevere quelle modificazioni sensitive.

Io rispondo prima, che l'uomo non può torsi ad ogni dolore, poichè, se ciò fosse, sarebbe atto a farsi immortale, o a morire senza un affanno al mondo, ov'anche una palla d'archibugio gli passasse il cuore; il che è smentito dalla sperienza.

Di poi, l'astrazione e l'alienazion di mente è uno sforzo da parte nostra; talora essa è di tal travaglio, che ci è impossibile il reggervi. Ora a che mai tanta fatica? certo a ritirarci, e fuggire dall'azion del dolore, o di alcun'altra sensazione che non vogliamo.

Dunque usiamo in questo sforzo l'attività nostra a sottrarci da una forza che ci vien contro e ci vuol far patire. Ma dove c'è bisogno d'una forza a impedire un effetto, ivi c'è manifestamente la forza contraria che tenta produrlo: chè la reazione suppone l'azione; e la forza che elide, suppone quella che viene

elisa. L'attività dunque colla quale noi evitiamo talora l'esser passivi, è prova della nostra passività.

Finalmente rimane anco a vedere, se lo sforzo che noi facciamo per torre noi stessi dalle impressioni sensibili, impedisca veramente in noi la sensazione; ovvero se non sia per avventura una rimozione dell'attenzione intellettiva da ciò che noi pur patiamo; sicchè sebbene noi patiamo nel senso, tuttavia noi non ce ne accorgiamo nell'intendimento (non percependo la nostra passione intellettivamente), e quindi nol sappiam dire a noi stessi; stantechè sospesa l'attenzione, noi non pensiam più, nè giudichiamo di ciò che sentiamo.

§ 2.

Della serie de' fatti attivi noi siamo la causa ed il soggetto, dei passivi il soggetto e non la causa.

666. Tutti i fatti che in noi avvengono sono modificazioni dello spirito nostro. Il nostro spirito dunque è il *soggetto* di tutti que' fatti: la coscienza ce ne accerta, ciascuno dice seco stesso: « io sono quegli che sente, che gode, che addolora, che pensa, che vuole ecc. », il che è un affermare, che sono io il soggetto di tutti questi avvenimenti.

Pure, dei *fatti passivi*, se siamo il *soggetto*, non siamo la *causa*; chè, come abbiam detto, non avvengono per l'azione nostra, ma noi li soffriamo e li riceviamo da checchessia in noi prodotti, contro, o almeno senza nostra volontà.

E questa distinzione tra i fatti che in noi avvengono in due serie, dell'una delle quali noi siamo causa e soggetto, dell'altra solo soggetto e non causa, non è diversa dall'altra esposta nell'articolo precedente, tra le serie dei fatti attivi e passivi: ma l'analisi di ciò che è in noi attivo e di ciò che è in noi passivo dà questo risultamento, che nella idea di attività si contiene quella di causa e di soggetto, e nell'idea di passività solo quella di soggetto e non quella di causa.

Questa proposizione è dunque contenuta nella prima: e la prima è il fatto.

§ 3.

Ciò che si chiama corpo è la cagione prossima delle nostre sensazioni esterne.

667. Qui non ci bisogna una completa e finita definizione del corpo: ci basta conoscere qualche sua proprietà essenziale per modo, che egli non si possa confondere con altra cosa.

Ora a questo fine provvede sufficientemente la definizione che dalle cose dette deriva.

Chiamo dunque col vocabolo corpo « il subietto delle sensibili qualità », cioè di quelle virtù che producono in noi le sensazioni; quindi il corpo è il subietto dell'estensione, della figura, della solidità, del colore, del sapore ecc., in quanto queste qualità sensibili trovansi ne' corpi, cioè come virtù di produrre in noi le sensazioni corrispondenti (1).

(1) Il Reid ha osservato e cercato di spiegare a lungo, che nel linguaggio comune le parole *odore*, *colore*, *sapore* ecc. hanno due significati al tutto distinti; col primo que' nomi segnano le *sensazioni* in noi, col secondo le *percezioni* delle corrispondenti virtù di produrle che stanno ne' corpi. Ed egli trovasi imbarazzato a dar ragione di questo doppio significato; chè è il consenso generale degli uomini quello che assegna il valore alle parole, e questo consenso o mai, o ben di rado può tassarsi d'errore. Ecco pertanto con qual ragione tenta di spiegare un simile equivoco, ch'egli trova nei detti vocaboli: « Non possiam sperare, egli dice, che le *sensazioni* e le loro cor« rispondenti *percezioni* vengano mai distinte nel linguaggio comune; per« chè le esigenze della vita comune non l'addimandano. Il linguaggio fu fatto « a provvedere a' bisogni della conversazione ordinaria; e noi non abbiam « ragione di sperare ch'egli faccia distinzioni che di uso comune non sono; « di qui una qualità percepita, e la sensazione a lei rispondente, spesse volte « vien posta sotto lo stesso nome » (*Essays on the powers of the human mind*, T. I). Ma questa ragione può soddisfare di primo tratto; esaminata meglio, non appaga del tutto. Poichè 1° gli uomini nel porre i vocaboli non seguono solo i *bisogni* loro, ma più assai la *cognizione* ch'essi han delle cose. Così se vedono due cose tra loro distinte, le segnano con due nomi, senza pensar nè cercar oltre; essendo loro naturale, che ciò che pensano distinto e separato, distintamente altresì con parole esprimano e significhino.

Ora queste virtù, o qualità sensibili, sono la causa prossima delle nostre sensazioni. Possiamo dunque definire il corpo « la causa prossima delle sensazioni, e il subietto delle qualità sensibili ».

Le parole fanno ritratto de' loro pensieri; e il primo loro *bisogno* in questo fatto è appunto la naturale veracità delle loro parole, cioè che i vocaboli sieno fedeli espressioni di quanto nella loro mente concepiscono. 2° Se la distinzione che fa il Reid realmente esiste tra le *sensazioni* e le *percezioni* delle sensibili qualità, come può egli provare che agli uomini sia inutile l'esprimerla in parole? e che nulla loro noccia il confondere quelle due cose insieme? Una tale confusione ingenererebbe infinito numero d'equivoci; poichè ogni qualvolta si parlasse di ciò che noi soffriamo, potrebbe intendersi de' corpi, e non di noi, e viceversa: ciò che dovrebbe poter essere di grande sconcio all'intelligenza o alla mutua conversazione degli uomini tra loro

Nel sistema del Galluppi si dà un'altra ragione di quell'accomunamento d'un nome solo a due idee. L'italiano filosofo sostiene, che ogni sensazione è di natura sua *oggettiva*; e che quindi noi non passiamo dalla *sensazione* a pensare alla *qualità sensibile* corrispondente nel corpo esterno per un salto, e come dice il Reid, per una *suggestione della natura*; ma negando al Reid questo passaggio arbitrario, stabilisce una connessione essenziale tra la *sensazione* e la *qualità sensibile*, sicchè queste due cose sieno in sè indivisibili, formino una cosa sola, quella ch'egli chiama *sensazione oggettiva*. Una simile teoria è molto ingegnosa, e spiegherebbe l'accomunamento del vocabolo alle due cose, *sensazione* e *qualità sensibile*, o a dir meglio, quel vocabolo non segnerebbe che una cosa sola, e una cosa sola sarebbe in natura, che noi per l'analisi e l'astrazione poi divideremmo e scomporremmo in due.

Per altro io oso dire, che il valentissimo Galluppi, ritenendo il linguaggio del Reid sull'ambiguità de' vocaboli in discorso, non mantiene tutta la proprietà d'espressione che il potrebbe far coerente a se stesso. « Questa diffi« coltà nasce, così egli, dall'*ambiguità* del vocabolo *sapore*. Un tal voca« bolo può denotare una sensazione dell'anima, e l'*oggetto* di questa sensa« zione, il quale è una qualità del corpo saporoso: è impossibile che preso « per sensazione denoti una qualità esterna, nell'atto che il corpo sapo« roso si riguarda come privo di sensibilità » (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, L. II, c. VI, § 113). A me pare, che avendo egli stabilita la *sensazione oggettiva* (sarebbe stato da dire *estrasoggettiva*, cioè

E quand'anco i corpi non esistessero, è però sempre vero che questa definizione contiene l'idea che gli uomini hanno del corpo, e questo e ciò che noi cercavamo.

---

contenente qualche cosa d'estraneo al soggetto), egli avrebbe potuto negare al Reid, che in que' vocaboli vi avesse alcuna ambiguità, e affermare in vece, che la loro natura è di significare quell'unica *sensazione* che è insieme soggettiva ed estrasoggettiva: di che viene, che acconciamente applicar si possano ora al soggetto, ora a un che straniero al soggetto.

Un'altra osservazione non posso tacer qui sul sistema del Galluppi, ed è questa. Io ammetto la *sensazione estrasoggettiva*, chiamandola però in quanto è tale *percezione sensitiva*. Ma parmi che il Galluppi, nello stabilire quella sua opinione, sia trascorso un passo, al quale io con lui non mi accompagno, ed ecco qual è.

La teoria intera del Galluppi pone due proposizioni.

La prima: « tutte le sensazioni sono oggettive », cioè io percepisco un fuori di me, ma lo percepisco intimamente unito col ME, nè diviso dal ME il posso percepire.

La seconda: « la percezione del ME è simultanea a quella delle sue modificazioni », cioè io non posso percepire me stesso isolatamente dalle modificazioni mie (le sensazioni esterne).

Ora di queste due proposizioni io ammetto la prima, salvo la parola *oggettiva* propria del solo intelletto (il che non avverte il Galluppi a cagione del suo *soggettivismo*), a cui sostituisco la parola *estrasoggettiva*, cioè ammetto, che le qualità de' corpi non si possano da me percepire senza la percezione del ME, e che quindi s'abbia un fatto *soggettivo* ed *estrasoggettivo* ad un tempo.

Ma la seconda, che il ME non si possa percepire diviso dalle sensazioni esterne, io non l'ammetto, nè è necessaria a quella prima: ammetto anzi nel ME un sentimento fondamentale, che è difficile ad osservarsi, ma che è per sè percettibile.

Finalmente osserverò, che quell'unione intima della sostanza straniera col soggetto, dalla quale di due una cosa sola risulta, fu già veduta e notata da s. Tommaso. Egli del corpo sentito e dell'organo senziente fa una cosa sola, e dice che l'organo è la *potenza*, e il corpo sentito è l'*atto* della potenza: *Corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia: sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia* (*S.* I, LXXXIV, VI, ad 2). E

§ 4.

Il nostro spirito non è corpo.

668. Egli è un corollario delle proposizioni precedenti.

Poichè se il corpo è la causa prossima delle nostre sensazioni esterne (667), e se queste sono di que' fatti che avvengono in noi senza di noi, ma noi siamo solo il soggetto paziente (666); forz'è conchiudere, che NOI non siamo corpo.

---

altrove dice, che il *sensibile* attuale non è che lo stesso *senso* in atto: *sensibile in actu est sensus in actu* (*C. Gent.* I, LI). Questa dottrina però non ha luogo secondo s. Tommaso, se non nell'atto stesso della sensazione: chè è in quell'atto che la forza straniera sentita e il soggetto senziente si uniscono per modo, che diventano una cosa sola; sicchè ove il corpo sensibile e l'organo senziente si considerano separati tra loro, sono tosto due cose distinte. Ecco le parole del santo Dottore: « Il *sensibile attuale* è il *senso in atto*; « ma se si considerano divisi tra loro, l'uno e l'altro è in potenza —; poi- « chè l'organo visivo non è veggente in atto, nè il visibile è attualmente « veduto, se non allora che il vedere s'informa della specie visibile, e così « del visibile e del vedere si faccia una cosa sola »: *Sensibile in actu est sensus in actu: secundum vero quod (sensibile) ab (sensu) distinguitur, est utrumque in potentia —: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic EX VISIBILI ET VISU UNUM FIAT* (*C. Gent.* I, LI).

Ora questa unione tra il senziente (soggetto) e ciò che si sente (forza straniera) è certo misteriosa ed oscura. Perciò, se fosse stata proposta quaranta o cinquant'anni addietro, quando la filosofia moderna era ancora tra noi e in Francia bambina, sarebbe stata per avventura ricevuta colle risa, e come una vieta scolasticheria rifiutata.

Ma dopo questo tempo la filosofia moderna fece de' progressi in Francia e in Italia: vi fu conosciuto ciò che in Iscozia avea pensato il Reid, e ciò che in Germania avea pensato il Kant; queste serie meditazioni, sebbene un po' tardi, attrassero l'attenzione de' nostri: e finalmente cominciossi a sentire tutta l'imperfezione della dottrina vigente, la condillachiana. Di quelle nuove meditazioni vennero altre meditazioni, e s'aggiunsero incrementi e miglioramenti alla filosofia, tra' quali uno de' più nobili vuol esser quello che in Italia fece il Galluppi, stabilendo che nella *sensazione* c'entrava qualche cosa

E poichè ciò che esprime la parola NOI è il soggetto senziente e pensante, perciò questo soggetto è una sostanza interamente diversa dalla sostanza corporea.

---

di straniero al soggetto, chiamata da lui impropriamente *oggetto*. Or bene; questo corso di meditazioni faticose, tanti anni dati al travaglio per tirare innanzi la filosofia moderna e renderla adulta, dove finalmente ci condussero? Ad una *osservazione* già fatta da' padri nostri sei secoli prima di noi, e non curata e spregiata nel secolo scorso da quella filosofia orgogliosa, osservazione che ora si trova necessaria dalla filosofia stessa più matura e più umile. Ben è vero, che certe verità difficili ci repellono da sè coll'aspetto severo; ma ciò fanno solo per un certo periodo di tempo. E noi, dopo averle neglette, ricorriamo ad esse, quando vediam finalmente il bisogno assoluto che di esse abbiamo; ed è allora, che con coraggio in esse ci profondiamo.

Per toccare qualche cosa di quella verità difficile, che diede occasione a questa nota, cioè dell'*unità* perfetta del sentito col *senziente*; io voglio qui far osservare ancora una cosa.

Quell'unità misteriosa non si avvera già solo tra l'ente sentito e l'ente senziente, ma in qualunque altra azione che un ente faccia sopra un altro, de' quali l'uno sia passivo, l'altro attivo. Qui avvertite bene il puro fatto; chè non voglio io cercarne spiegazione; e voi troverete che il fatto avviene come segue.

La *passione* che un ente prova, è il *termine* dell'azione dell'altro. Ora quella *passione*, in quanto è passione, trovasi nell'ente passivo; ma ella stessa è anco *termine* dell'azione. In quanto è termine dell'*azione*, essa è nell'*ente* attivo. Non si possono già stabilire due *termini* di azione, l'uno fuori, e l'altro dentro l'agente: questo non è osservare il fatto, è un immaginare. La passione è l'*effetto* prodotto dall'agente: ora ivi dove è l'effetto, ivi appunto dee aver *operato* l'agente, e non altrove, nè pure una linea indietro: dunque l'azione dell'agente termina propriamente in quell'effetto; e il termine dell'azione è congiunto necessariamente coll'azione stessa, a quello stesso modo che il termine o limite di una verga è nella verga stessa. L'*ente agente* viene bensì staccato dall'effetto che egli produsse nell'ente *paziente*; ma ciò nasce quando la sua azione cessa. Ora noi lo consideriamo nell'istante in cui l'azione vige, e in questo istante convien dire assolutamente, che ciò stesso che per un ente (il paziente) è passione, per l'altro è *termine* dell'azione: sicchè la stessa cosa è congiunta ed appartiene a due enti in quell'atto, all'uno sotto una relazione, all'altro sotto un'altra: nè v' ha nulla di

669. Per un tale processo di ragionamento, noi ci formiamo l'*idea* distinta del soggetto NOI, diverso al tutto dal corpo, e gli diamo quindi la denominazione di *spirito*.

ARTICOLO IX.

SEMPLICITÀ DELLO SPIRITO.

670. Ho dimostrato che lo spirito è cosa diversa al tutto dal corpo, dalla diversità e anzi contrarietà che passa tra un ente che patisce ed un ente che fa patire.

Questo è quanto aver dimostrato che lo spirito è incorporeo.

671. Tuttavia, a riprova di ciò, soggiungerò altri argomenti della medesima verità, recandoli colle parole di un filosofo italiano vivente.

---

mezzo: tale è il concetto del toccamento, per così dire, di due enti: concetto difficile e singolare, ma vero, come è vero un *fatto*, che per esser difficile non convien dissimulare, nè disprezzare, molto meno negare; anzi con maggior cura avverare, e rilevare, e addentro studiare.

E tornando in particolare al fatto della sensazione, che il Galluppi trova composto di due elementi, l'uno *soggettivo* e l'altro *oggettivo (estrasoggettivo)*, non posso a meno di fare avvertire il senso nel quale io ricevo e ammetto la fusione di questi due elementi in un fatto solo.

A tal fine prego il lettore di rileggere quanto ho scritto nelle note al n. 453.

Ivi ho mostrato, come la *sensazione* si può scomporre colla *riflessione* della mente ne' due elementi, il *soggettivo* e l'*estrasoggettivo*, e come a lei in quanto è soggettiva si può riserbare propriamente il nome di *sensazione*; chiamandola *percezione sensitiva corporea* in quanto ella è estrasoggettiva, o sia in quanto è termine dell'azione d'un fuori di noi.

E tutto questo però dimostra, come non si deva mai confondere la *sensazione estrasoggettiva* da me ammessa, colla *percezione intellettiva* o coll'*idea* de' corpi la quale non pel solo senso, ma sì per l'intelletto che possiede l'*idea dell'essere* veramente si forma.

Finalmente io osserverò, che le parole *odore, sapore, suono* ecc. significano principalmente l'elemento *soggettivo*; mentre i nomi delle *qualità prime* dei corpi come l'estensione, significano a dirittura l'elemento *estrasoggettivo*. Ma di tutto ciò mi verrà l'occasione di ragionare più lungamente in progresso.

« Io sento *il fuor di me* come un molteplice (1). Ciascuna parte di questo molteplice si sente da me come distinta dalle « altre, e le modificazioni di una parte non sono, nel mio sen- « mento, le modificazioni delle altre. Il tronco di un arbore è « distinto da' rami: ciascun ramo è distinto da un altro: il « moto di un ramo può stare senza il moto di un altro, e di « tutto l'arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me.*

« Ma vediamo quale è il sentimento del me, che percepisce « *il fuor di me.* La coscienza del raziocinio è la percezione del « *me* che ragiona (2): la percezione del *me* che ragiona è la « percezione del *me* che dice *dunque:* la percezione del *me* che « dice *dunque,* è la percezione del *me* che giudica nell'illa- « zione e nelle premesse; l'*io* dunque percepito o sentito dalla « coscienza nel raziocinio, è l'istesso *io* in ciascuno de' tre giu- « dizî di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque « nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l'*io* che giudica « è l'*io* che dice *è* o *non è*; in conseguenza è l'*io* che perce- « pisce il soggetto ed il predicato del giudizio. L'*io* è dunque « uno nella nozione, nel giudizio, e nel raziocinio.

« Il soggetto di un giudizio può avere una composizione « fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il* « *circolo ha i raggi uguali,* il soggetto ha una composizione « fisica, poichè il circolo è un *molteplice* (3); ma ha un'unità « logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere « che giudica dee abbracciare tutto il circolo; il pensiere è « dunque quello che rende uno il circolo: io chiamo questa

---

(1) Che io senta più cose fuori di me, questo è un fatto, eziandiochè non si faccia nella *moltiplicità* consistere la natura del corpo; la quale dove consista, non fu ancora da noi trovato, nè investigato.

(2) La *coscienza del raziocinio* non è propriamente la *percezione del* me *che ragiona*; ma la percezione del *me* che ragiona contiene la coscienza del raziocinio come sua parte.

(3) È multiplice in potenza, cioè può essere distinto in parti. Ma se si intenda d'un circolo non *matematico*, ma *fisico*, il ragionamento procede rigorosamente giusto.

« unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La
« coscienza percepisce dunque l'unità sintetica. Ma percepire
« l'unità sintetica è percepire il *me* che *sintesizza* (1); percepire
« il *me* che *sintesizza*, si è percepire il *me* che riunisce la verità
« delle percezioni del soggetto logico (2). L'*io* dunque sentito
« nell'unità sintetica dalla percezione è *uno*, malgrado la varietà
« delle percezioni che esso riunisce. L'*io* dunque che incomin-
« cia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che
« siasi, è l'istesso *io* che la termina.

« Procuriamo di rendere vieppiù chiara questa importante
« verità: — « Se una sostanza che pensa, dice il Bayle, non
« fosse una, che come un globo è uno, essa non vedrebbe mai
« un albero intiero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da
« un colpo di bastone.

« Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la
« figura delle quattro parti del mondo su di un globo; voi non
« vedrete in questo globo cosa alcuna che contenga tutta l'Asia
« o anche un fiume intiero, il luogo che rappresenta il regno
« di Siam, e voi distinguete un lato dritto, ed un lato sinistro
« nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Nasce da ciò, che se
« questo globo fosse capace di conoscere le figure di cui è stato
« adornato, non conterrebbe cosa alcuna, la quale potesse dire:
« *io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di*
« *Amsterdam, tutta la Vistola:* ciascuna parte del globo potrebbe
« solamente conoscere la parte della figura che le sarebbe
« caduta in sorte: e come questa parte sarebbe sì piccola, che
« non rappresenterebbe luogo alcuno per intiero, sarebbe asso-
« lutamente inutile che il globo fosse capace di conoscere; da
« questa capacità non ne risulterebbe alcun atto di conoscenza,

(1) V. sopra la nota (1).

(2) Il soggetto *unifica*, è vero, le cose molteplici, ma non per la propria natura, ma per l'unità dell'oggetto logico in cui le contempla. Da questa unità però dell'*oggetto logico* (ente) s'induce necessariamente l'unità del soggetto.

« o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi
« da quelli che noi sperimentiamo, poichè i nostri ci rappre-
« sentano un albero intiero, un intiero cavallo. Prova evidente,
« che il soggetto colpito da tutta l'immagine di questi oggetti,
« non è divisibile in molte parti, e perciò che l'uomo in quanto
« pensa non è corporeo o materiale, o composto di molti
« esseri » — (a).

« La coscienza dell'unità sintetica della percezione comprende
« dunque la percezione dell'*unità*, o della *semplicità* del *me*
« che *sintesizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo de-
« gli oggetti che agiscono su de' nostri sensi, sui giudizî a'
« quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell'unità
« semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante risul-
« terà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro
« che provate una sorta di piacere: se nel tempo medesimo
« venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete
« un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi
« due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponderete
« quello o questo; voi dunque paragonate insieme questi due
« piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo di
« esservi riscaldato, e d'avere odorato, io vi faccia gustare una
« vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due pia-
« ceri sia il maggiore; bisogna dunque che ciò che in voi giu-
« dica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io* che giudica,
« conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del piacere della
« scoverta di una verità, o di quello che reca l'esercizio della
« virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto
« dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli
« spirituali, e giudica e vuole: è questa una prova, che la co-
« scienza del *me*, che sente affetto da tutte queste sensazioni,
« e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro
« naso che sente gli odori, nè della vostra mano che sente il
« calore; poichè come la mano ed il naso sono due cose as-

(a) *Dict.* art. *Leucippe.*

« solutamente distinte, egli è tanto possibile che l'una senta « ciò che sente l'altra, quanto è possibile che noi sentiamo in « questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono « al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, « il quale sente l'odore ed il calore nello stesso tempo, non « solo non sia la percezione del naso e della mano; ma biso« gna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, sem« plice, e privo di parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe « l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe « giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme « l'odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l'uno « è più piacevole dell'altro.

« Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un mol« tiplice, di un composto (1); il sentimento del *me* è il senti« mento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*. L'un sentimento « è dunque distinto dall'altro.

« — Una scienza è una catena di raziocinî diretti a darci « la cognizione più distinta che sia possibile di un oggetto « quale che siasi: i raziocinî sono una serie di giudizî: senza « la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, « la scienza umana non sarebbe possibile: ora è necessaria l'u« nità sintetica nel raziocinio, senza il *dunque* non vi sarebbe « raziocinio come senza l'*è* o *non è*, non vi sarebbe giudizio: « il *dunque* in un raziocinio lega in un'unità di pensiere le « diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio « in un'unità di pensiere le sue diverse parti. Ora la coscienza « dell'unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo « spiegato, la coscienza dell'unità del soggetto pensante: que« st'unità del soggetto pensante io la chiamo l'*unità metafisica* « *del me*. L'unità sintetica del pensiere suppone dunque neces« sariamente l'unità metafisica del *me*. La prima non potrebbe « aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del

(1) O almeno certo è che noi percepiamo de' corpi molteplici: questo basta per provare l'unità dello spirito che li percepisce.

« *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza « di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza « suppone la riunione di tutti i pensieri de' quali si compone; « ed essendo un pensiero distinto dall'altro, come si farebbe « l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? (1) « Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un « centro che li riunisca? L'agente che costruisce è necessario « che abbia tutt'i materiali della costruzione. L'*io* di Newton « che ritrova il calcolo sublime, è lo stesso *io* che ha appreso « la numerazione aritmetica. *Senza l'unità metafisica del me non* « *sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l'unità* « *sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per* « *l'uomo* » (2).

CAPITOLO II.

ORIGINE DELLA NOSTRA IDEA DI SOSTANZA CORPOREA.

ARTICOLO I.

VIA DI MOSTRARE L'ESISTENZA DE' CORPI.

672. Dopo aver noi dimostrato, che il soggetto senziente (lo spirito, NOI stessi) non può esser ciò che viene inteso colla parola *corpo;* esaminiamo se ciò che colla parola *corpo* s'intende esista veramente, o sia un concetto immaginario e voto di senso. Questo è un cercare se v' ha la sostanza corporea, come il senso comune attesta, e onde ci venga l'idea che noi abbiamo della medesima.

Quando noi avessimo trovato il modo onde ci formiamo l'idea di corpo, e ci persuadessimo, in formandoci tale idea, che veramente i corpi esistono, noi avremmo anche dimostrata con ciò l'esistenza de' corpi stessi.

---

(1) Questo centro d'unione è però anche un *oggetto logico*, fondamento e cagione della stessa semplicità del *me* che l'intnisce.

(2) Galluppi, *Elementi di filosofia,* T. III, Cap. III, § XXIV–XXV.

Ma questa dimostrazione, tratta dall'origine della persuasione dell'esistenza de' corpi, ha tutto il suo vigore nella supposizione che il ragionamento di cui la percezione è il primo anello, sia valido a trovare o provare la verità.

Il comune degli uomini l'accorda, come la cosa più certa di tutte; ma de' novi scettici tentano di mettere in dubbio la forza dello stesso ragionamento.

Rispetto a questi, noi siamo obbligati a rifiutare le obbiezioni contro la validità del ragionamento; il che facciamo nella Sezione seguente. E perciò quanto diremo allora, metterà il suggello alla dimostrazione che qui diamo dell'esistenza de' corpi.

673. Ora noi abbiam detto, che il concetto del vocabolo *corpo* è di « una causa prossima delle nostre sensazioni », e di « un subietto delle sensibili qualità » (667).

Dobbiamo dunque dimostrare, come noi acquistiamo una ragionevole persuasione che esista « una causa diversa da noi delle nostre sensazioni », e che « questa causa sia il subietto delle sensibili qualità » (1).

Tutto questo è assai facile richiamando quello che abbiam detto.

ARTICOLO II.

V' HA UNA CAUSA PROSSIMA DELLE NOSTRE SENSAZIONI.

674. Le sensazioni suppongono una causa diversa da noi.

Le sensazioni esterne sono de' fatti rispetto a noi passivi (661-666).

I fatti passivi sono azioni fatte in noi delle quali noi non siamo la causa (ivi).

Le azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la causa, suppongono una causa diversa da noi, pel principio di causa (567-569).

Dunque le sensazioni suppongono una causa diversa da noi; ciò che era da dimostrarsi.

(1) Queste definizioni sono tolte, come dicevamo, dal significato che l'uso comune aggiunge alla voce *corpo*.

ARTICOLO III.

LA CAUSA DIVERSA DA NOI È UNA SOSTANZA.

675. Fu dimostrato che le sensazioni suppongono una causa diversa da noi (674).

Fu dimostrato, che la causa è sempre una sostanza (620 e segg.).

La causa dunque delle nostre sensazioni è una sostanza.

ARTICOLO IV.

LA SOSTANZA CHE È CAUSA DELLE NOSTRE SENSAZIONI, È IMMEDIATAMENTE CON ESSE CONGIUNTA.

676. Le nostre sensazioni sono azioni fatte in noi, delle quali noi non siamo la cagione (662-666).

Lo sperimentare in noi un'azione della quale noi non siamo la cagione, è il medesimo che lo sperimentare una energia che ha virtù di modificarci.

Questa energia è una sostanza operante che si chiama *corpo* (667).

L'azione dunque che noi proviamo dal corpo su noi, non è l'effetto di una potenza particolare del corpo, ma l'effetto del corpo stesso; e ciò per la definizione, poichè appelliamo *corpo* ciò che appunto così ci modifica; nè riconosciamo altre potenze coordinate nell'agente significato dalla parola *corpo.*

Ora l'azione di una sostanza operante è sempre intimamente congiunta colla sostanza, perchè la forza o energia di un ente è inseparabile e indivisibile dall'ente stesso.

Dunque la sostanza, cagione delle nostre sensazioni, è immediatamente con esse congiunta (1).

---

(1) Vedi, a maggior chiarimento di ciò, la nota al num. 667.

ARTICOLO V.

LA CAUSA DELLE NOSTRE SENSAZIONI È UN ENTE LIMITATO.

677. L'energia o forza che produce le nostre sensazioni, e che noi proviamo in noi stessi, è limitata: poichè l'azione che fa in noi, della quale noi non siamo la causa, è limitata.

Ora questa energia è quella che dà l'idea della sostanza: o sia, che è il medesimo, noi percepiamo in quella energia o forza, l'ente distinto da noi, cagione delle sensazioni.

Quindi com' è limitata quella energia che noi esperimentiamo, così è limitato l'ente nel quale noi la concepiamo: chè quest'ente per noi non è che quella stessa energia pensata come esistente.

L'ente dunque pensato da noi come sostanza e causa prossima delle sensazioni, è limitato.

ARTICOLO VI.

NOI IMPONIAMO I NOMI ALLE COSE IN QUELLA MANIERA CHE LE CONCEPIAMO INTELLETTUALMENTE.

678. Questa proposizione è evidente.

Noi non possiamo nominare alcuna cosa, se non la conosciamo, e in quanto la conosciamo.

Perciò non possiamo nominarla se non in quanto la conosciamo.

ARTICOLO VII.

REGOLA DA TENERSI NELL'USARE DE' VOCABOLI, PER NON CADERE IN ERRORE.

679. I vocaboli dunque esprimono gli enti in quanto li concepiamo intellettualmente.

Ciò dunque che viene espresso dal vocabolo, è limitato dalla nostra cognizione.

Se dunque vogliamo adoperare i vocaboli in un senso più esteso; se pretendiamo di volgerli a significare non ciò che concepiamo in un ente, ma anche ciò che potrebbe esserci, ma di cui noi non abbiamo percezione nè cognizione di sorte; abusiamo

delle parole, e cadiamo poi ragionando negli equivoci e ne' sofismi, poichè così facendo, il vocabolo si trae a significar ciò che con esso il genere umano non significa e non intende.

ARTICOLO VIII.

IL CORPO È UN ENTE LIMITATO.

680. Definire il corpo è lo stesso che dichiarare qual sia la cosa a cui fu imposto il vocabolo *corpo*.

Volendo dunque noi definire questa parola, possiamo far ciò in due modi; o analizzando tutte le idee che entrano a formarne il significato, ovvero indicandone solamente alcuna, la quale sia così caratteristica e propria, che con essa non si possa sbagliare, cercando dietro lei quell'ente che colla parola viene nominato.

Ora, per l'uopo nostro presente, basta che dichiariamo il vocabolo *corpo* in questa seconda maniera: più avanti definiremo il corpo in modo pieno e più circostanziato.

Abbiamo veduto che noi ci formiamo l'idea di corpo da ciò che opera in noi, cioè dalla forza o energia che sperimentiamo nella sensazione (640-643).

Che questa energia essendo limitata, non possiamo avere da essa che il concetto di un ente limitato (677).

Che ogni nostra cognizione del corpo è dunque di un ente limitato.

Ma i vocaboli esprimono gli enti in quel modo in cui noi li percepiamo, e conosciamo (678).

Dunque il vocabolo *corpo* fu inventato a significare un ente limitato: e chi l'adoperasse in altro senso, abuserebbe del medesimo (679).

ARTICOLO IX.

LA CAUSA PROSSIMA DELLE NOSTRE SENSAZIONI NON È DIO.

681. La causa prossima delle nostre sensazioni è il corpo (667).

Il corpo è un ente limitato (680).

Iddio non è un ente limitato.

Dunque iddio non è la causa prossima delle nostre sensazioni.

ARTICOLO X.

I CORPI ESISTONO, E NON SI POSSONO CONFONDERE CON DIO.

682. La causa prossima della nostre sensazioni è una sostanza esistente.

Questa sostanza si chiama *corpo*, e non è Dio (681).

Dunque esistono i corpi, e non si possono confonder con Dio.

ARTICOLO XI.

CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO DEL BERKELEY.

683. Questa dimostrazione dell'esistenza de' corpi è contro il Berkeley.

Il sofisma di questo scrittore cominciò nell'aver falsata l'idea che viene significata col nome *corpo*.

Fermata bene quest'idea, è impossibile confonderla con Dio; poichè essa è l'idea d'una cosa al tutto limitata, cioè di quella energia che noi sentiamo operare in noi soggiacendo alle sensazioni, pensata in se stessa.

Quando l'intendimento pensa questa forza che in noi sperimentiamo, egli non supplisce che l'*esistenza*, nè ha diritto o ragione d'aggiunger altro: perciò quella forza rimane limitata com'ella è.

684. A confutazione dell'idealismo del Berkeley questa dimostrazione dell'esistenza dei corpi è bastevole; la quale riassumendo in noi, e presentandola sotto altra forma, si contiene nella serie delle seguenti proposizioni.

1° Tutto ciò che passa pel nostro sentimento è un fatto.

2° Nelle sensazioni e sentimenti *corporei* (con questo nome li chiamo per determinarli: si prenda intanto come un segno arbitrario), noi proviamo nel nostro sentimento un'azione di cui non siamo noi medesimi la cagione, un'energia, una forza diversa da noi, in noi operante.

3° Quest'energia o forza sentita, concependola noi intellettivamente, è l'idea di un ente: o sia l'intendimento concepisce quell'energia come realmente esistente; e ciò mediante un principio necessario, quello di sostanza (583 e segg.).

4° Tale energia è reale e limitata, e perciò l'ente concepito è reale e limitato; chè esso non è più di quella energia considerata in quell'esistenza, ch'essa, così precisa ed isolata quale da noi si concepisce, possiede.

5° Quest'ente limitato, che non è il soggetto senziente (il NOI), e che si chiama *corpo*, meno ancor può esser Iddio, l'idea del quale è di un essere infinito.

6° Il corpo dunque, sostanza limitata, causa prossima delle nostre sensazioni, esiste.

Tutte queste proposizioni mi paiono irrepugnabili, e per quanto io credo, appartengono al senso comune degli uomini.

685. E qui sembra prezzo dell'opera additar meglio il modo onde il senso individuale del Berkeley da quella larga via del comun senso si tolse e traviò negli errori.

A ciò, trasportiamoci al tempo di questo filosofo. Il Locke aveva stabilito i fonti delle idee nella *sensazione* e nella *riflessione;* ma non aveva conosciuta la natura di questa seconda facoltà, e l'aveva descritta per modo, che facilmente potè esser con quella prima confusa (1): dichiarolla egli stesso inetta a darci l'idea di sostanza.

---

(1) S. Tommaso all'incontro, il quale si confonde tanto ingiustamente coi moderni sensisti, pose tutta la cura a distinguere la facoltà di *riflettere* dalla facoltà di *sentire.* Egli spogliò il senso di ogni *riflessione* sopra di sè, e questa concesse all'*intelletto*: il che solo mette una divisione tra le due facoltà, per la quale non si possono più mescolare insieme. « Niun senso, dice « il santo Dottore, conosce se stesso, nè la sua operazione: chè il vedere « non vede mica se stesso, nè vede di vedere; ma ciò è proprio di una po- « tenza superiore. — L'intelletto poi conosce se stesso, e conosce di cono- « scere: il perchè non è già la stessa cosa l'*intelletto* e il *senso* » (*C. Gent.* II, LXVI). E questa dottrina che s. Tommaso insegna, e che procede da Aristotele (*De An.* L. III), conferma l'interpretazione, che nella nota (2) al n° 246

Quinci in Inghilterra e in Francia il primo passo della filosofia lockiana fu quello di sopprimer la *riflessione*, e ridur tutte le idee ad una sola origine, il senso (1).

io ho data di quel *giudizio* che Aristotele attribuisce impropriamente al *senso;* poichè se il senso non può ritorcersi sopra se stesso, molto meno può *giudicare*, propriamente parlando, di ciò che sente. Il Locke tuttavia distinse in qualche modo la riflessione; nè fu coerente a se stesso in negare l'idea di sostanza, poichè talora si sentì necessitato d'ammetterne un'oscura nozione: quelli che vennero dopo di lui confusero tutto, e la riflessione vollero rifondere nella sensazione. In Italia, il Gallini, professore di Fisiologia nell'Università di Padova, sembra non riconoscere altra differenza tra le idee dirette e le idee riflesse, che un grado minore di intensione nell'attenzione che si dà alle impressioni fatte sui sensori; di che solo la maggior chiarezza od oscurità nelle idee; senz'accorgersi, che l'atto della *riflessione* è un altro atto, inconfusibile coll'atto dell'*attenzione diretta*: come l'*attenzione diretta* dell'intelletto è poi cosa essenzialmente diversa dalla *tensione sensitiva* o istintiva (V. la Memoria del Dottor Stefano Gallini intitolata *Considerazioni filosofiche sul senso del Bello* ecc. inserita nelle *Esercitazioni dell'Ateneo di Venezia*, T. I).

(1) Sia ne' principî di un sistema un piccolo e quasi impercettibile errore. Il tempo lo svilupperà indubitatamente: e di quel germe usciranno tutti gli errori anche contrarî tra loro, e cresceranno fino che ingigantiti metteranno orrore del sistema che gli ha prodotti: e dietro al lume delle conseguenze, trovato in quello il minuto seme fatale, e cavatolne fuora, verrà in tal modo sanato il sistema, e perfezionata la filosofia. La storia del Lockismo conferma questa osservazione.

Il Locke non assicurò l'esistenza della *riflessione*, proponendo questa facoltà vagamente: ecco un piccolo suo difetto.

Bastò, perchè quella vaga facoltà fosse espulsa, e l'origine delle cognizioni si rivocasse alla facoltà più positiva, la *sensazione*. Questa mutazione parve nulla, e tale che il sistema del Locke medesimo la domandasse. Che ne fu? Un rovesciamento totale: un sistema novo. Poichè il Locke ammettendo in qualche modo la riflessione, movea da un interno testimonio; tolta questa, e tenuta sola la sensazione, movea la filosofia tutta dall'esterno, e nell'esterno finiva. Quindi non seppe che si facesse il Condillac, riducendo la filosofia alla sensazione: si credea l'interprete del Locke, e mutava interamente l'indole e la natura del sistema lockiano, senza avvedersene.

Fatta la sensazione solo fonte delle idee, la sostanza è una illusione: l'Hume ne tirò la conseguenza generale: l'attenzione del Berkeley si ristrinse in sulle sostanze corporee.

A' nostri giorni, che si guardano le dottrine del Locke e del Condillac un po' più di lontano, e la miopia colla quale si guardavano trenta o quarant'anni fa, va risanando, apparisce tutta la differenza che parte que' due autori in tra loro.

« Basta riscontrare le prime faccie del *Trattato delle sensazioni* (ecco « come si scrive in Francia) col principio del secondo libro del *Saggio sul-* « *l'intendimento umano*, per convincersi dell'illusione singolare che patì il « Condillac in credendosi il discepolo del Locke. Certo nelle due opere si « trovano spesso le stesse formole; nè il Locke, malgrado del suo buon senso, « nè il Condillac, malgrado del suo amore per la chiarezza, si sono bene « intesi; ma il loro punto di veduta è al tutto diverso. Il Locke si serra « in se stesso: e lascia venire a sè le immagini dal mondo esteriore; il Con- « dillac si colloca al di fuori al fianco della sua statua, e le compone un'a- « nima colle sensazioni che le dà successivamente. Ciò che è certo per il « Locke, che non ammette discussione, di che egli nè pure parla, è l'*Io;* ciò « che è incontrastabile pel Condillac, ch'egli non mette al tutto in questione, « è il mondo esteriore. L'uno s'occupa tutto a sapere come l'*Io* conosce il « mondo esteriore; l'altro a scoprire come il mondo esteriore operando sugli « organi, sviluppa nel senso della *statua* ciò ch'egli chiama *i fenomeni del-* « *l'intelletto e della volontà.* Il Locke sciogliendo la sua questione dichiara, « che noi non conosciamo il mondo esteriore se non per *le idee di questo* « *mondo che i sensi ci trasmettono*; il Condillac risolvendo la sua, protesta « che non v'è nulla nella *statua* che non sia una *trasformazione della sen-* « *sazione.* L'uno è sempre *di dentro*, l'altro sempre *di fuori*, come al co- « minciamento del loro viaggio. Il Locke non consente di *uscire* per vedere « i corpi: vuole al tutto trovarli nel fatto interiore delle idee; il Condillac « non consente di *entrare*, a fine di pigliare conoscenza de' fenomeni del- « l'anima: egli s'ostina a dedurli dal fatto esterno della sensazione » (*Le Globe*, 3 Janvier 1829).

Il difetto della dottrina lockiana diede occasione al Condillac di perfezionarla; cioè di perfezionare quel difetto; e quel difetto perfezionato, rovesciò da capo a piedi la dottrina lockiana. E si noti, che vedesi manifestamente come la dottrina lockiana invitava al pensiero di ridurre tutte le idee alla sensazione, in questo, che lo sviluppo della medesima fu uno stesso sì in

Ma qual poteva essere l'idea che il Berkeley avea de' corpi, se nel suo animo non eran presenti che i soli sensi?

Ecco la definizione: « le cose sensibili non sono altro che « delle qualità sensibili, o sia un accozzamento di qualità sen« sibili » (1).

Ora egli confondeva le *qualità sensibili* colle *sensazioni*. Dopo ciò era facile dimostrare, che « le cose sensibili sono in noi come nostre modificazioni »; perchè certo tal condizione hanno le sensazioni.

Inghilterra che in Francia, benchè si lavorasse senza intelligenza scambievole, e in Inghilterra comparve la filosofia della *sensazione* allo stesso modo e allo stesso tempo che comparve in Francia.

Quali furono le conseguenze della filosofia della *sensazione?*

In Inghilterra ed in Francia si operava senza scambievole intelligenza, come dicevo: e conferma di ciò sarà questo, che venuti là e qua allo stesso risultato, alla filosofia della *sensazione*, da questo punto comune partendo si divisero e s'allontanarono per due opposte vie.

La teoria della *sensazione* si sviluppò in Francia nel *materialismo* del Cabanis e del Tracy.

La teoria della *sensazione* si sviluppò in Inghilterra nell'*idealismo* del Berkeley e dell'Hume.

E come sistemi così opposti da uno stesso principio? La ragione è quella che ho detto: un errore propaga di sè altri errori i più contrarî tra loro.

E veramente, ridotto l'uomo tutto al puro *sentire corporeo*, egli è una facoltà corporea, perchè al sentire è necessario il corpo: facile era dunque passare a credere altresì, essere il corpo l'unica cagione di quella facoltà che col corpo perisce: eccovi nel puro materialismo.

Prendete la cosa d'altro lato: la sensazione non è che nel soggetto senziente: se non c'è altro che pure sensazioni, nulla c'è al di fuori del soggetto senziente: eccovi nell'idealismo. Quindi quel valentuomo italiano di Pasquale Galluppi mostrò il nesso del Condillachismo collo stesso idealismo trascendentale, e facendo partire il Kant dalle basi poste dal filosofo francese, scoprì il suo corso nascosto, e al suo strano sistema manifestamente il condusse (V. la IV delle *Lettere filosofiche* del barone Galluppi. Messina 1827).

(1) Dial. I, — Il Condillac dà la definizione medesima.

L'idealismo del Berkeley negava dunque le sostanze corporee, perchè partiva da una filosofia, che avendo tolto dall'uomo l'intelletto, e lasciati i soli sensi, avea da lui cacciata quella facoltà appunto colla quale si percepiscono le sostanze. Non era dunque l'idealismo, che involgeva lo scetticismo; era il principio onde l'idealismo del Berkeley nascea, che produceva contemporaneamente lo scetticismo dell'Hume: di che se il Berkeley ammetteva altre sostanze, quest'era un resto dell'antico buon senso, che non si distrugge interamente d'un tratto.

Le *sostanze* e le *cause* però doveano trovarsi nella mente del Berkeley isolate, siccome i pregiudizî che stanno in noi senza prova nè legame cogli altri nostri principî; perchè queste non poteano spiegarsi in alcun modo colla filosofia da lui professata.

Checchè di ciò sia, il Berkeley negò la sostanza de' corpi; e tuttavia pel principio di causa conobbe che bisognava pur dare una causa alle sensazioni, e però disse che questa causa era Dio. La *sostanza* e la *causa* nella filosofia stanno in una medesima condizione: e come dicevo, questa era una incongruenza del filosofo irlandese.

686. L'errore del Berkeley era dunque quello di tor di mezzo la *causa prossima* delle sensazioni, e ricorrere a dirittura alla *causa ultima*.

E certo Iddio è finalmente cagione ultima di tutto quello che è, e che avviene, e in questo senso, delle sensazioni altresì; ma la parola *corpo* non è inventata a significare quella causa ultima: e il filosofo cerca di sapere qual è la causa prossima, e non l'ultima, delle sensazioni.

Ristringendo il nostro esame a questa peculiar questione filosofica, si perviene ai due risultamenti dati sopra 1° che esistono i corpi, 2° che i corpi sono la causa prossima delle nostre sensazioni. E ciò riceverà via maggior lume dalle riflessioni seguenti.

ARTICOLO XII.

RIFLESSIONI SULLA DATA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DE' CORPI.

687. Per sapere se esistono le sostanze corporee, conviene in primo luogo rammentarsi la definizione della sostanza.

La sostanza, abbiam detto, è « una cosa che è atta ad essere concepita intellettivamente con una prima nostra concezione » (1).

Su questa definizione si notino le cose seguenti.

1° Affinchè una cosa sia sostanza, non è necessario che esista indipendentemente da qualsiasi altra cosa. Se ciò fosse, non esisterebbero più le sostanze create: poichè queste non esistono che dipendentemente dalla prima causa. È necessario solo, affinchè una cosa meriti questo nome di sostanza, che noi possiamo concepirla da sè, in separato dalla prima sua causa: siccome cosa che non può, è vero, esister al tutto per sè, ma che ha però una cotale esistenza sua propria, per la quale si fa atta ad esser da noi pensata isolatamente, senza che nel suo *primo concetto* entri qualche altro elemento da essa distinto.

2° Di conseguente, affinchè una cosa s'appelli sostanza, non è necessario ch'ella sia tale, che riflettendo sopra lei non si trovi per ragionamento l'impossibilità ch'ella esista, e si comprenda interamente, senza ricorrere alla cognizione di qualche altra cosa, come sarebbe della sua causa. Certo, non c'è una cosa, siccome dissi, che si possa comprendere senza la cognizione della sua causa ultima: ma ciò non le toglie che gli uomini la chiamino sostanza: perchè possono formarsene « una prima concezione » senza bisogno d'altro fuori di essa stessa, e col primo intuito del pensiero possono vederla da se sola: in una parola, il primo suo concetto è indipendente da ogni altro concetto; ci si presenta come un'essenza incomunicabile, per così esprimermi, e dall'altre mentalmente distinta.

(1) Tal carattere è relativo alla nostra mente, ma è fondato nella natura della cosa. L'altra definizione da me data riguarda la cosa stessa: « ciò per cui un ente è quello che è », ovvero « l'essenza specifica astratta considerata nell'ente in relazione coll'essenza specifica piena ».

Abbiamo già osservato che se noi aggiungessimo al vocabolo *sostanza* un valore più esteso di quello che vi aggiunge il comune uso del favellare, apriremmo la via a falsi ragionamenti ed errori infiniti.

688. I corpi dunque sono sostanze, dall'istante ch'essi sono cose atte ad essere da noi concepite, colla prima nostra concezione, sole, isolate, e per modo che con nessun'altra cosa, cioè nè col nostro spirito nè con Dio, si possan confondere.

Gli accidenti all'opposto non sono sostanze, perchè noi colla prima nostra concezione intellettuale non li possiamo concepir soli, ma li concepiamo dopo aver concepito altra cosa a quelli congiunta, nella quale esistano, un ente a cui s'appartengano. Or tutto questo non ci avviene de' corpi: chè la loro percezione abbiam veduto che finisce in essi, e non chiama altro (515–516).

689. Ecco pertanto dove sta il difetto del Berkeley.

In prima egli non ha fatto un'analisi diligente della sensazione: e perciò non ha distinto i due elementi di essa, 1° la forza che agisce in noi (verso la quale noi siamo passivi), come a tutte le specie di sensazioni, 2° i varî termini ed effetti di quella forza, le varie sensazioni.

Noi proviamo e sperimentiamo l'una e l'altra di queste cose, la *forza*, e i suoi *diversi effetti*: e mentre sentiamo quella la medesima in tutte le sensazioni, sentiamo pure diversi questi, a tenore della varietà de' mezzi ed organi ne' quali e pe' quali essa opera su di noi.

Ora se la varietà de' termini ed effetti di questa forza (le sensazioni in quanto variano l'una dall'altra) non si può concepire intellettivamente senza la forza medesima che li produce, questa poi non si pensa senza l'ente operante (pel *principio di cognizione*) (536, 483–485); noi siamo già pervenuti alla sostanza, poichè dire ciò che costituisce un ente è dire una sostanza.

690. Riducendo dunque a poco tutto ciò che abbiam veduto circa l'origine delle nostre idee de' corpi:

1° Noi ci procacciamo la percezione de' corpi con quell'atto col quale noi giudichiamo ch'essi sussistono (528).

2° Analizzando questa *percezione*, noi troviamo che ella si compone di due elementi, che sono

a) giudizio sulla sussistenza del corpo, e

b) idea del medesimo corpo.

3° Analizzando l'*idea* del corpo, troviamo che in tre elementi si distingue, cioè

a) idea d'esistenza, poichè noi non possiamo concepir nulla e perciò nè pure i corpi, se non pensiamo la loro esistenza;

b) *determinazione primaria* dell'idea di esistenza, che è ciò che si chiama *essenza* (specifica astratta) della cosa; sicchè nell'idea di corpo, oltre l'idea d'esistenza, è necessario pensare il termine a cui l'atto dell'esistenza necessariamente termina, e questa è quella forza o energia che opera in tutte le varie nostre sensazioni;

c) *determinazioni secondarie*, o qualità sensibili, che sono altrettante attitudini, nelle quali quell'unica forza si risolve, di produrci le varie sensazioni.

4°. I tre elementi dell'idea del corpo nel modo seguente da noi si concepiscono:

a) L'idea dell'essere è nel nostro spirito naturalmente.

b) L'*energia* che in noi opera e vi produce le sensazioni, considerata isolata dalla varietà delle sensazioni, è un'astrazione della mente (essenza specifica astratta): ma in quanto ella in me agisce, mi è nota per l'interiore coscienza: la quale chiamar potrebbesi *senso comune* sotto questo rispetto, ch'ella attesta la propria passività egualmente in tutte le varie sensazioni.

c) Finalmente le sensazioni mi sono somministrate dai sensensorî esteriori.

In me dunque sono tutte le facoltà necessarie a spiegare la origine della percezione e dell'idea di corpo; perchè avvi 1° la facoltà che vede continuamente l'essere (intelletto), primo elemento dell'idea di corpo; 2° la facoltà (senso comune) che percepisce una *forza* che opera in me, senza che questa forza sia io medesimo, e che è perciò quello che forma l'essenza del corpo, secondo elemento dell'idea di corpo; 3° i cinque sensorî

esteriori che percepiscono le sensazioni, terzo elemento dell'idea di corpo; 4° finalmente la facoltà della *sintesi primitiva*, o del giudizio, col quale giudichiamo sussistente ciò che nell'idea di corpo pensiamo.

691. Fermate poi le facoltà onde noi percepiamo i singoli elementi, de' quali la nostra percezione intellettuale de' corpi si compone, resta a spiegare il modo come noi congiungiamo insieme tali elementi.

E primieramente le sensazioni in quanto sono varie, e l'energia che opera in noi, sono legate insieme di loro natura per forma, che noi, ad avere e pensare quell'energia in separato dal suo termine particolare, cioè da questa o quella sensazione, dobbiamo usare l'astrazione: nè l'energia sola senza la sensazione si può percepire, ma quell'energia è la stessa sensazione considerata nel suo concetto generale di azione fatta in noi e non da noi. La sensazione poi, presa tutta intera come sta nel senso nostro, cioè come il senso d'un'*azione determinata*, è ciò che altrove abbiam chiamato percezione sensitiva corporea.

Ora noi uniamo la percezione sensitiva corporea coll'idea dell'ente in universale pel principio di cognizione che racchiude quello di sostanza: e ciò facciamo la prima volta con quell'atto stesso onde giudichiamo che il corpo sussiste, cioè coll'atto della percezione intellettiva del corpo: la quale, brevemente, così si fa:

Noi siamo intelligenti.

Come tali percepiamo tutte le cose come sono, cioè come enti, quando agiscono in noi.

La forza corporea che risponde all'essenza de' corpi agisce in noi (1): dunque la percepiamo come sussistente: e tale è la percezione de' corpi.

---

(1) Per questo il sentimento che proviam de' corpi è un sentimento sostanziale, cioè a dire un'azione immediata de' corpi stessi su di noi, quindi alla prima cognizione che noi acquistiamo de' corpi conviene il nome di *percezione*.

Per tal modo è dichiarata generalmente la formazione delle idee di corpo: rimane che anche in particolare descriviamo il modo onde noi percepiamo il corpo nostro, e quello dal nostro diverso.

CAPITOLO III.

ORIGINE DELL'IDEA DEL CORPO NOSTRO, IN QUANTO SI DISTINGUE DA' CORPI ESTERIORI, MEDIANTE IL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

692. Esistono i corpi: essi sono sostanze diverse da Dio e da noi: cagionano, siccome causa prossima, le nostre sensazioni: l'essenza loro consiste in una certa *energia* che opera su di noi, verso la quale noi siam passivi; un'attività diversa dalla nostra costituisce una diversa esistenza: quindi il torto del Berkeley che nega le sostanze corporee (672–686).

Ma gli uomini non pensano il corpo solo come una sostanza che cagiona le sensazioni corporee. Essi danno a questa sostanza altre qualità: l'estensione, la figura, la solidità, la mobilità, la divisibilità; in una parola, tutte le proprietà fisiche e chimiche, che i corpi manifestano nel rispetto tra loro e nel rispetto con noi; siccome principalmente l'attitudine alla vita, quando il corpo collo spirito (668–669) nel debito modo si unisce; l'attitudine alle modificazioni che gli fanno perder la vita, staccandolo dallo spirito, e a quelle che cagionano in noi piacere, dolore, sensazioni di colori, sapori, suoni ecc. Abbiamo dunque debito di mostrare ancora come il corpo venga da noi conosciuto qual *subietto* di tutte queste proprietà ed attitudini: e mostrando questo, se ci riesce, noi veniamo a dar ragione altresì delle idee delle varie qualità che al corpo si attribuiscono.

Dove già vede il lettore, come ci troviam discesi alla natura fisica, e qual ampio campo ci si pari davanti, dovendo noi or trattare della vita, del sentimento, e delle varie maniere di sensazioni, e compier così la dottrina risguardante le idee di materia e di corpo.

ARTICOLO I.

PRIMA CLASSIFICAZIONE DELLE QUALITÀ CHE NE' CORPI SI OSSERVANO.

693. I corpi hanno un rapporto fisico tra loro, e un rapporto collo spirito nostro: l'osservazione ci fa conoscere i fatti che costituiscono e determinano questi due rapporti.

Rispetto al rapporto fisico de' corpi tra loro, ecco che dice l'osservazione. Trovandosi i corpi in certe posizioni rispettive, succedono in essi varie trasmutazioni, secondo leggi stabili. Quest'attitudine di ricevere modificazioni o alterazioni corrispondenti alle loro posizioni rispettive, si chiamano le proprietà *meccaniche*, *fisiche* e *chimiche* de' corpi.

Le proprietà meccaniche, fisiche e chimiche, l'impulsione, l'attrazione, l'affinità ecc. sono esse vere virtù appartenenti a' corpi, sicchè i corpi sieno vere cagioni di tutte queste modificazioni a cui essi soggiacciono?

Questa questione è al tutto aliena dal mio argomento: e per questo appunto ho voluto toccarla, acciocchè correndo essa alla mente del mio lettore, nol turbi in progresso, traendolo fuor di via. Noi non cerchiamo se l'impulsione, l'attrazione, la coesione, l'affinità ecc. sieno vere forze; a noi importa solo di conoscere con tutta esattezza i semplici fatti, quali ci sono presentati da una vigile osservazione (1).

694. Tutti questi fatti si possono ridurre in una sola formola, che è la seguente: « Quando i corpi sono messi in certe posizioni rispettive tra loro, succedono in essi delle *alterazioni*, le quali sono costantemente uguali, dati gli stessi corpi e le stesse posizioni » (2).

---

(1) E tuttavia quanto siam per diro darà luce anche a questa questione.

(2) Se entrasse qualche nova condizione a mutare l'uguaglianza del risultato, questa non potrebbe essere che un qualche *corpo* avvicinato o allontanato, il che è escluso dalla formola. S'intende poi che sia rimossa l'azione degli spiriti, e sieno considerati i corpi soli nelle scambievoli loro relazioni.

Ora qual è il modo onde noi ci formiamo le idee di queste *alterazioni?* tali *alterazioni,* che idee presentano al nostro spirito?

Noi non concepiamo alterazione o mutazione che avvenga nei corpi, meccanica, o fisica, o chimica, per la rispettiva loro presenza in certe posizioni, se non consistente 1° o nell'avere il corpo modificato acquistata un'attitudine diversa di agire sopra di noi, cioè di cagionarci sensazioni interne od esterne diverse da quelle che ci cagionava prima; 2° o di novo, nell'avere il corpo modificato acquistata un'attitudine diversa di modificare un altro corpo (la qual modificazione si riduce finalmente all'attitudine diversa del corpo modificato di operar su di noi).

Quando un corpo muta colore, sapore, durezza, estensione, forza, in somma tutte le sue sensibili qualità, allora rispetto a noi questo corpo non ha mutato che l'attitudine di produrci le sensazioni, producendone in questo suo novo stato una serie diversa da quella di prima.

Quando poi il corpo non muta le sue qualità sensibili, e tuttavia riceve o perde qualche proprietà o virtù che prima si aveva, in che modo allora possiam noi conoscere la mutazione in lui avvenuta? Non in altro modo, che ancora mediante i nostri sensi: poichè se potesse avvenire una mutazione in un corpo di tal natura, che nè mediatamente nè immediatamente desse di sè indizio ai nostri sensi, noi nè la percepiremmo co' medesimi, nè la potremmo al tutto pensare, nè immaginare, nè asserire (1).

Convien dire dunque, non iscostandoci dalla pura osservazione, che qualunque mutazione avvenga in un corpo, acciocchè sia qualche cosa per noi, è necessario che sia sensibile a' sensi nostri, che produca finalmente qualche effetto, qualche azione su questi: e tutta la differenza che può trovarsi in tali mutazioni de' corpi non è, nè può esser altra se non questa, che o

(1) Quando ci fosse narrata, ella o sarebbe cosa che noi co' sensi abbiamo già sperimentata, ed allora n'avremmo insiem colla fede una cognizion positiva; o sarebbe cosa non mai da noi sperimentata, e non potremmo allora avere che la fede in una cotal *mutazione*, della quale la cognizione nostra sarebbe puramente negativa.

essa si manifesti immediatamente sui nostri sensi, o solo mediatamente. Se un corpo alla presenza di un altro corpo muta colore, come l'erba e le foglie degli alberi che inverdiscono alla presenza e al contatto della luce, quel corpo ha sofferto una mutazione che immediatamente si discopre ai sensi nostri.

Se io magnetizzo un ago di ferro, la mutazione avvenuta in quell'ago non si mostra immediatamente a' nostri sensi; poichè nè col tatto, nè colla vista possiamo distinguere alcun cangiamento in quel ferro avvenuto; o se anche il potessimo, non indovineremmo mai da quello la proprietà ch'egli ha ricevuto di rivolgersi, messo in bilico sopra una punta, a settentrione, o d'attrarre il ferro. Ma queste proprietà le scopriamo quando ne vediamo gli effetti del volgersi al polo e dell'attrarre il ferro. Ora il vedere quell'ago così rivolgersi, o in mezzo alla polvere di ferro appiccarlasi tutta, non è che un ricevere certa serie di sensazioni che non si riceveano prima da quell'ago non magnetizzato: sicchè possiamo dire a ragione, che la virtù da quell'ago acquistata, a rispetto nostro, riducesi finalmente in certe nove attitudini avvenute in lui di produrci nove sensazioni: il che si avvera sempre, qualsiasi azione d'un corpo sull'altro prendiamo ad esaminare; chè quand'anche, in una serie di corpi l'uno sull'altro operanti, tutti successivamente venissero immutati e alterati, tuttavia quelle immutazioni e alterazioni che in loro si concepissero, non sarebbero che attitudini di agire finalmente su di noi. Diamo che solo l'ultimo di questi corpi sopra di noi agisca: ora per questo solo conosceremmo le immutazioni avvenute negli altri. E vedasi per qual modo. Sieno que'corpi denominati colle lettere dell'alfabeto *A, B, C, D, E, F, Z.*

La mutazione che ha sofferto l'ultimo *Z*, il quale per quella mutazione ha cangiata, come fu supposto, l'azione sua su di noi, così la definirei: « L'alterazione di *Z* consiste nell'attitudine da lui perduta di produrci questa serie, e nell'attitudine da lui acquistata di produrci quest'altra serie di sensazioni ».

All'incontro come definirei io l'alterazione sofferta da *F?* Non potrei altramente che così: « L'alterazione di *F* consiste

nell'attitudine da lui acquistata di portare l'alterazione descritta in *Z* ». L'alterazione di *Z* mi è nota, come quella che co' miei sensi esperimento: l'alterazione di *F* la conosco solo mediante l'alterazione di *Z*: sicchè volendo sostituire il valore noto di *Z* nella definizione dell'alterazione di *F*, io m'avrei una definizione alquanto incomoda a proferirsi, ma l'unica però che aver potessi, cioè questa: « L'alterazione di *F* consiste nell'attitudine acquistata di portare in *Z* tale alterazione, per la quale *Z* perdette l'attitudine di produrre questa serie di sensazioni, e acquistò l'attitudine di produrre quest'altra serie ».

Al modo stesso, io non posso definire l'alterazione di *E*, se non riportandomi a quella di *F*; nè l'alterazione di *D*, se non mediante quella di *E*; nè l'alterazione di *C*, se non riferendola a quella di *D*; nè l'alterazione di *B*, se non con quella di *C*; nè finalmente quella di *A*, se non a quella di *B* riducendola.

Ora, tra le alterazioni tutte di questi corpi, quella sola di *Z* mi è nota per se stessa: le altre non mi sono note che come cause o prime, o seconde, o terze ecc. di questa di *Z*: sicchè tutto finalmente ciò che v' ha per me di noto nelle proprietà che hanno i corpi di modificarsi scambievolmente, è l'attitudine acquistata di modificar me. Conoscendo la modificazione che io soffro, conosco l'attitudine, che me la produce; e conoscendo quest'attitudine, conosco altresì d'una cognizion relativa le cause più o meno rimote della medesima (1).

Per le quali osservazioni s'intende manifestamente, che tutte le qualità o proprietà corporee meccaniche, fisiche e chimiche che costituiscono il rapporto che hanno i corpi tra loro, non sono finalmente (limitandoci ora noi alla sola osservazione) che

(1) Questa mia cognizione delle attitudini o forze corporee, desunta dalle operazioni loro sopra di me, è la *prima* cognizione ch'io mi possa avere di quelle. Non viene mica da ciò, che io poi ragionando su tale mia *prima* cognizione, non possa dedurre altre verità intorno ai corpi. Ciò che dico è solo questo, che quella *prima* mia cognizione sperimentale è la *base* di tutti gli altri miei ragionamenti intorno alle corporee qualità.

pure potenze di modificar noi stessi, di produrci delle sensazioni (1): poichè tutte le idee che noi abbiamo, o aver possiamo di quelle proprietà, in ultima analisi si riducono a diverse impressioni che i corpi fanno su noi, e ai diversi sentimenti che in noi cagionano: chè noi non concepiamo altre potenze meccaniche, fisiche e chimiche ne' corpi, se non di modificar noi, o di modificare e mutar le potenze di modificar noi.

Nella question nostra dunque tutto si riduce ad esaminar bene il rapporto che i corpi hanno con noi, nello spiegare l'origine delle loro qualità sensibili; giacchè a queste sole tutte le altre si riferiscono.

ARTICOLO II.

CLASSIFICAZIONE DELLE QUALITÀ CORPOREE CHE COSTITUISCONO IMMEDIATAMENTE IL RAPPORTO DE' CORPI COL NOSTRO SPIRITO.

695. In narrando il rapporto de' corpi tra loro, io non sono entrato in questioni difficili: mi sono tenuto al puro fatto. Ora qui pure narrando il rapporto che i corpi hanno con noi, non intendo passare i limiti della osservazione, ma questa sola prender per guida: al qual mio intendimento il lettor badi, acciocchè non gli avvenga di cercare nel mio discorso ciò ch'esso non dee contenere.

L'osservazione però in questa parte mi conduce più avanti, che in quella che riguarda il rapporto de' corpi tra loro: perchè nell'argomento presente, l'uno de' termini del rapporto siamo noi stessi; e su noi possiamo osservare più intimamente, chè la coscienza ci manifesta i fatti che avvengono nello spirito nostro. Quindi se l'osservazione non ci potè dire se i corpi sieno vera cagione di quelle modificazioni che, date certe posizioni tra loro, in essi avvenir si osservano, noi possiamo all'opposto discernere in noi, colla semplice osservazione, le azioni nostre dalle azioni che nostre non sono.

---

(1) Questo non toglie già alla sensazione quell'*estrasoggettività* di cui abbiam parlato, e che meglio dichiareremo in appresso.

696. L'osservazione dunque intorno al rapporto de' corpi con noi, ci dà tre relazioni distinte, che giova qui dichiarare.

Prima relazione: una intima congiunzione del nostro principio sensitivo con un corpo che diventa suo termine (materia), che è ciò che io chiamo *vita* (1).

Seconda relazione: un *sentimento fondamentale* (2) che dalla vita procede, cioè da quella prima congiunzione, pel quale sentimento noi sentiamo abitualmente tutte le parti nostre materiali sensitive (3).

Terza relazione: l'attitudine che hanno le parti sensitive del corpo nostro ad essere modificate in certe maniere, modificazioni a cui rispondono in noi varie specie di sensazioni esterne, e in esse, la percezione de' corpi esteriori al nostro.

697. Ora il nesso o rapporto de' corpi esteriori con noi, secondo l'idea che noi ce ne siamo formata, consiste appunto in

---

(1) Intendi *vita animale.*

(2) Il lettore troverà in appresso le prove di quanto qui si asserisce.

(3) Ciascuno sa che il nostro corpo è composto di parti sensitive e di insensitive. Le parti sensitive diciamo che sono i nervi. Sono troppo note le sperienze di Alberto Haller sulle parti sensitive ed insensitive, rinnovate e confermate in Italia da Leopoldo Caldani. Questi valentuomini ebbero la pazienza e il coraggio di martoriare un gran numero di cani, e d'altri animali, per mettere a prova tutte le parti del corpo, e trovare quali sieno fornite di senso e quali non sieno: e fu amore dell'umanità che li rese crudeli a tanti senzienti. Dopo il tempo di que' dotti altri introdussero i vocaboli di *contrattilità vitale,* di *forza vitale,* ecc., e vollero assicurare insieme colla vita, una certa sensitività *latente* a tutte le parti del corpo. Ma Michele Araldi, della distinzione Halleriana tra le parti sensitive così dice: « Chi « non tien ferma questa distinzione, e ascolta in vece la vanità de' sistemi, « è irreparabilmente trascinato in mezzo alle tenebre, donde un passo solo « lo ravvolge irreparabilmente pure negli errori ». Vedi il *Saggio di un errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze ecc.* Milano dalla Stamperia reale MDCCCXII, facc. 53.

Noi non possiamo entrare in questa questione per ora: ci basta, che incontrastabilmente i nervi danno segno di sensitività, acconciamente stimolati che sieno, e l'altre parti, no.

considerare questi corpi esteriori siccome atti a modificar le parti sensitive del nostro corpo, e quindi a recare al nostro spirito variate sensazioni.

ARTICOLO III.

DISTINZIONE TRA LA VITA E IL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

698. Primieramente dobbiamo chiarire le sentenze proposte: poscia provarle.

A chiarirle, cominciamo dal fermar bene la differenza tra la *vita*, e quel *sentimento* abituale e fondamentale cui la vita cagiona.

La vita dicemmo essere un cotal congiungimento intimo, d'un modo tutto suo proprio, che lo spirito ha colla materia, la qual diventa termine costante del principio sensitivo: sicchè di quelle due cose si fa un supposito solo (1).

Per accorgersi che la vita non è il sentimento, almeno non è il sentimento da noi osservabile, ma che questo è un effetto della vita, basta avvertire, che le parti tutte del corpo, fino che noi siamo vivi e sani, godono d'una loro vita, e sono congiunte secondo la lor condizione, a noi in quella guisa che è necessario affinchè tale congiunzione si chiami *vita*: e quindi tutte le parti animate eseguiscono gli atti vitali loro convenienti, i principali dei quali sono la nutrizione, il calore, il movimento vitale, e quindi l'incorruzione, l'attitudine a diversi ufficî accomodati a ciascuna delle varie parti del corpo.

All'incontro, sede del sentimento che dicevamo, sono certe parti, e non tutte, che noi sotto il nome di *nervi* racchiudiamo: senza volere entrare con ciò in dispute fisiologiche, aliene dal nostro argomento. (2).

---

(1) Noi non vogliamo entrare a descrivere questa unione; ci basta qui di segnarla con un vocabolo proprio, sicchè non si possa confondere con verun'altra maniera di unione.

(2) Alcuni fisiologi hanno preteso di poter notare qualche anomalia in questa legge: a noi basta, come dicemmo, che nel corpo umano v'abbiano delle parti sensitive e delle insensitive, date certe circostanze, e in certi momenti.

699. E affinchè noi ci formiamo un chiaro concetto del corpo sensitivo, ci giova usare una immaginazione. Anatomizzato il corpo umano, e tolte da lui le ossa, i tendini, le membrane, le cartilagini, il tessuto celluloso, in una parola le parti insensitive, e non lasciatagli che quella mirabile rete di filamenti nervosi, che serpeggia per esso intrecciandosi variamente, e n'avvolge tutto il volume, attenendosi poi al cervello e alla midolla spinale probabilmente siccome in suo termine, annodandosi ne' plessi e nei gangli, tutto questo viluppo e andirivieni di nervi immaginarlo ci conviene solo e ignudo, standosi così in piedi secondo la forma dell'uomo, senza che cordicella o filo esca di luogo, per qualche virtù divina, o anzi per virtù della fantasia nostra che così il si ritrae e forma dinanzi, come se quei nervicelli fossero di rigido e non pieghevole ferro. Ora questo corpo umano, fatto tutto e implicato di tali funicelle mirabili, è il corpo sensitivo, col quale noi sentiamo, quando c'è aggiunto vitalmente, e cui pure per mio avviso noi abitualmente ed uniformemente percepiamo con un sentimento fondamentale e innato, sebbene, per esser continuo e sempre il medesimo, non è tale di che noi ci possiamo accorgere agevolmente, accorgendoci bensì delle mutazioni che in esso avvengono al tocco dell'uno o dell'altro di que' nerviccioli; chè al vellicamento di quelli risponde una più viva sensazione, non universale nè costante, ma parziale, insolita e passeggiera, facile perciò ad essere avvertita e da noi considerata. All'incontro quel primo e stabile sentimento in tutte le vie de' nervi diffuso, connaturale e permanente, ai filosofi stessi riman sovente inosservato, siccome non fosse.

700. Noi dobbiamo ora dunque vedere peculiarmente 1° come sentiamo il corpo nostro sensitivo, nel quale è il detto sentimento, 2° e come percepiamo i corpi esteriori, i quali non fanno che toccare e solleticare il corpo sensitivo.

E poichè i corpi, come abbiam detto, si percepiscono da noi siccome sostanze cagioni delle sensazioni, e subietti delle qualità corporee; gioverà, che quanto abbiam ragionato sulla maniera di percepire i corpi in generale, qui l'applichiamo

peculiarmente a' corpi sensitivi, e poi a' corpi non sensitivi ma solo sensibili; e quindi passiamo a ragionare dell'una e dell'altra maniera di corpi considerati come subietti delle qualità in essi accennate, le quali o sono sensibili, o alle sensibili si riducono (693, 694).

ARTICOLO IV.

DUE MANIERE DI PERCEPIRE IL CORPO NOSTRO, SOGGETTIVA, ED ESTRASOGGETTIVA.

701. In primo luogo io osservo, che il corpo nostro (e quando dico il corpo nostro, s'intenda sempre la parte a noi sensitiva) si percepisce in due modi.

1° Come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' toccamenti, co' cinque sensorî in una parola. Allorquando io percepisco questo mio corpo sensitivo qual *agente* ne' miei cinque organi, nol percepisco allora come partecipe egli stesso di sensitività (e questo si vuol ben capire, poichè è di somma importanza), ma sì come qualsiasi altro corpo esteriore che mi cade sotto i sensi e vi produce sensazioni. In tal caso un organo del mio corpo ne percepisce un altro. È il medesimo come se altri anatomizzasse e percepisse i nervi d'un altro ente sensitivo vivente, i quali nervi non sono perciò senzienti a chi li anatomizza, ma a colui del quale sono.

2° Per quel *sentimento fondamentale* ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi (sentimento contestato dalla coscienza come meglio farò veder poi), e per le modificazioni che soffre il medesimo sentimento mediante le sensazioni avventizie e particolari.

Queste due maniere colle quali noi percepiamo il corpo nostro sensitivo, si possono appellare acconciamente e distinguere co' nomi di *estrasoggettiva* e *soggettiva*.

Quando noi percepiamo il corpo nostro nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale che ci è dato dall'esser vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli

diventa in tal modo, per l'individua unione collo spirito nostro, parte anch'egli del subietto senziente: e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come cosenziente.*

Quando all'incontro noi percepiamo il nostro corpo nella prima maniera, cioè nella maniera medesima onde percepiamo i corpi esterni pe' nostri cinque sensi, allora il corpo nostro come tutti gli altri è fuori del soggetto, è un diverso dalle nostre potenze sensitive: non lo sentiamo più in quanto è cosenziente, ma puramente ne' suoi dati esteriori, in quanto è atto ad esser sentito.

E si noti bene la distinzione tra la maniera *soggettiva* e la *estrasoggettiva* di percepire il corpo nostro: perchè da questa distinzione dipendono in gran parte le dottrine che seguiranno.

ARTICOLO V.

LA MANIERA SOGGETTIVA DI PERCEPIRE IL CORPO NOSTRO SI SUDDIVIDE IN DUE; L'UNA È IL SENTIMENTO FONDAMENTALE, L'ALTRA LE MODIFICAZIONI DI QUEL SENTIMENTO.

702. Ancora, la maniera *soggettiva* di percepire il corpo nostro si suddivide in due.

Noi percepiamo le parti sensitive del nostro corpo soggettivamente 1° tanto col *sentimento fondamentale,* di cui abbiamo toccato, 2° quanto colle modificazioni che quel sentimento soffre all'occasione delle impressioni sui nervi.

703. Questo *secondo modo soggettivo* di percepire il corpo nostro rilevasi da un'accurata analisi delle sensazioni esteriori, la quale ci fa trovare in ogni sensazione le due cose seguenti:

1° L'immutazione che nasce nell'organo corporale sensitivo, il quale per tale immutazione viene da noi sentito in altro modo; ciò che è quanto dire che il sentimento fondamentale soffre modificazione.

2° La percezione sensitiva del corpo esterno che ha agito sopra di noi.

Vedasi questo nel tatto.

Ove con una superficie ruvida noi freghiamo il dosso della mano, sentiamo due cose: la mano, e la superficie colla quale freghiam la mano; e la prima di queste cose è ciò che dissi *modificazione del sentimento* del corpo nostro; la seconda è la *percezione sensitiva* di quella ruvida superficie.

704. Questa *duplicità della sensazione* non è mai notata abbastanza. Ma qui mi è solo necessario di additare il rapporto che hanno tra loro questi due contemporanei e sempre abbinati sentimenti racchiusi nel fatto della sensazione.

Dico dunque, che se il sentimento che noi proviamo per la pura immutazione che succede nel nostro organo corporale (1), è il fondamental sentimento che subì una modificazione; all'incontro la percezione sensitiva del corpo esteriore, che l'accompagna, è cosa di tutt'altro genere; è un fatto che succede in noi all'occasione di quella prima immutazione e di quel primo sentimento, senza che si possa trovare una connessione necessaria di causa e di effetto tra queste due cose; sebbene, come vedremo, si possa notare la presenza di un'unica cagione tanto del *sentimento soggettivo*, come dell'*estrasoggettiva percezione* che ricevono i sensi.

ARTICOLO VI.

SPIEGAZIONE DELLA SENSAZIONE IN QUANTO È MODIFICAZIONE DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE DEL CORPO NOSTRO.

705. Ma che vogliam dire, dicendo che quel primo sentimento dell'immutazione dell'organo corporale è un semplice modo del sentimento fondamentale che abbiamo in noi della vita?

Ecco come mi sembra si deva concepir questo fatto.

---

(1) L'immutazione del nostro organo sensitivo non è ancora il sentimento: ma data quella immutazione, noi sentiamo, perchè l'organo è abitualmente da noi sentito in quello stato qualunque nel quale esso si trova: quindi sono sentite ancora le mutazioni che succedono in lui. Non si dee dunque confondere 1° l'impressione fisica sull'organo 2° con questo primo nostro sentimento della detta impressione.

Coll'accennato fondamentale sentimento della vita, noi sentiamo tutte le parti del corpo nostro fornite di sensitività: questo sentimento colla vita comincia e colla vita finisce.

Che cos'è dunque che noi sentiamo con questo sentimento? quale è la sua *materia?*

Le parti sensitive del corpo nostro sono materia a questo sentimento; e sentendo noi queste parti, natural cosa è che in *quello stato* nel quale elle sono, le sentiamo.

Se dunque noi sentiamo quelle parti nello *stato*, nel quale sono, avvenir dee necessariamente, che ove quelle parti mutino stato, muti altresì quel sentimento di esse; il quale viene allora ad avere per sua materia uno stato di esse diverso da quello che aveano prima.

706. Dunque l'attività di quel sentimento fondamentale in noi è una, sempre la medesima, sempre vigile e attuata a sentire lo *stato*, qualunque egli sia, del corpo nostro sensitivo. Tutte le immutazioni dunque che avvengono negli organi corporali, si devono da noi percepire pur con quell'atto del sentimento fondamentale, e primitivo: e l'atto della modificazione del sentimento all'occasione delle mutazioni che nascono nel corpo, costituisce il primo di que' due elementi da' quali risultano, come abbiam detto, le nostre sensazioni avventizie, le quali si suscitano in noi per irruzione (ora il suppongo coll'opinion comune) de' corpi stranieri sul corpo nostro.

Uno e il medesimo atto dunque percepisce il corpo nostro nella prima e sostanzial maniera, e il percepisce nella seconda ed accidentale. Il sentimento primitivo, e la modificazione che egli soffre, sono due fatti: da' quali io deduco, che lo spirito, col primo congiungersi individuamente con un corpo animale, dee pur mandar fuori una cotale sua attività, per la quale egli quasi direi s'abbraccia col suo corpo, e con esso si mescola, e mescolandosi il percepisce, nè più il lascia, nè lascia perciò di percepirlo permanentemente (fin che dura l'union vitale) *in qualsiasi suo atto e stato* nel quale egli si trovi. Il perchè se quel corpo, col quale lo spirito è così stretto, per forza

esteriore gli vien mutato, succede necessariamente per quella mutazione, che sia sottratta all'attività sensitiva dello spirito una forma, e sostituitane un'altra; e quindi l'attività di quel sentimento soffre pur essa una modificazione di necessità, non per sè, ma per la materia sua, che gli è scambiata senza sua voglia, nè opera. Alla stessa guisa, ove io tenga gli occhi sbarrati a vedere una scena, e questa mi si muti davanti, non ho mutato io già l'attività mia del continuo guardare in quello spazio ove la rappresentazione si fa, ma vedo altro ivi, perchè mi fu mutato l'oggetto. E così l'atto del mio sentimento è quel medesimo, tanto nel primo stato del corpo, quanto in tutti gli altri atti e stati che succedono al primo, e in tutte le parziali modificazioni de' sensorî.

ARTICOLO VII.

SPIEGAZIONE DELLA SENSAZIONE IN QUANTO È PERCETTIVA DE' CORPI ESTERIORI.

707. Quando i nervi hanno tutte le condizioni necessarie acciochè sieno sensitivi (1), sentono in qualunque parte vengano tocchi od affetti nel modo opportuno da' corpi esteriori.

E dicendo che la facoltà sensitiva dell'anima è sparsa per tutto il corpo sensitivo, e che perciò l'anima con questa sua potenza di sentire è presente a tutte le parti del corpo, non voglio che esprimere puramente l'osservazione del fatto, e non istabilire alcuna teoria (2).

---

(1) Una di queste è la comunicazione col cervello, interrotta la quale, l'organo nulla più sente.

(2) Così anche il Galluppi descrive questo fatto: « Dico che lo spirito è « intimamente unito a tutto il corpo, e presente a tutto il corpo » (*Saggio Filos. sulla critica della conoscenza ecc.* L. II, c. VI, § 112). Soggiunge poi, che il modo di questa unione è *incomprensibile*. Rispetto a questa decisione del Galluppi, osserviamo, che la cognizione esatta del fatto è una sufficiente cognizione dell'unione medesima, come si vedrà da tutto ciò che siamo per esporre nella descrizione di esso fatto, e tutto ciò che esporremo sarà rivolto a chiarire come il detto fatto avvenga, e nulla più.

Ora però, se la facoltà di sentire ha un atto primitivo ed essenziale (sentimento fondamentale) il quale si stende a tutte le parti sensitive del corpo, forz'è che questa facoltà, o a dir meglio, l'anima ivi presente senta una violenza (una passività voglio dire), quando le parti sensitive vengono mutate per forza di un corpo esterno.

La percezione di questa passività, che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato dalla qualità della sensazione, è la *percezione sensitiva* de' corpi, come ho già a suo luogo dichiarato (674).

ARTICOLO VIII.

DIVERSITÀ DEL CORPO NOSTRO DA' CORPI ESTERIORI.

708. Se le osservazioni fatte fin qui sono esatte, apparisce per esse, che vi hanno due forze diverso che affettano lo spirito nostro; cioè quella che cagiona in noi il sentimento fondamentale e vitale, e quella che modifica e cangia la materia di questo sentimento, e produce la sensazione soggettiva, e contemporaneamente la percezione corporea.

Ora secondo la data definizione, l'essenza del corpo consiste in una *cotale* azione che noi sentiamo esser fatta in noi stessi, in una energia che ci fa passivi, e che l'intendimento nostro percepisce come un ente che opera in noi diverso da noi (674, 684).

Se dunque noi proviamo due specie di sentimenti, se soffriamo due azioni, se sentiamo due energie diverse; manifesta cosa è che esistono altresì due specie di corpi, cioè il corpo nostro e i corpi esteriori.

L'esistenza di queste due maniere di corpi in tal modo è provata pel fatto della coscienza (1); ella è certa come il fatto; e nessuno, nè pure tra gli scettici, negò il fatto della coscienza.

(1) Conveniva stabilire qual sia la prima e sostanzial differenza tra il corpo nostro e gli altri corpi diversi dal nostro, e l'abbiamo trovata nell'essere il corpo nostro percepito come *soggetto* senziente insieme con noi, mentre il corpo esteriore non è percepito che unicamente come forza diversa dal soggetto.

L'esistenza dunque di questi due corpi è provata coll'osservazione, e non col ragionamento; e a definirne la loro

---

Per giustificare questa differenza non ho avuto bisogno che 1° di appellarmi al *fatto* della coscienza, il quale è giustificato per se stesso, perchè dire *fatto*, è dire *cosa certa;* 2° di usare della teoria della *percezione* già dichiarata (528–536), e de' *principî di sostanza, e di causa* (567–569).

Ma il corpo nostro, altrettanto quanto il corpo esterno, può essere percepito anche come un *estrasoggetto.* Ora se noi percepiamo il corpo nostro come un termine *estrasoggettivo* della nostra facoltà di sentire, trovar possiamo delle altre differenze secondarie, ma però importanti, per le quali noi pure distinguiamo da' corpi esteriori, il nostro. Questa maniera però di distinguere il corpo nostro dagli esteriori, considerato come diverso dal soggetto, suppone la verità d'un termine *estrasoggettivo* della nostra facoltà di sentire; del qual vero noi non avevamo bisogno, distinguendo il nostro corpo dagli altri mediante quella distinzione sostanziale tra *soggetto,* ed *estrasoggetto.*

Nella percezione *estrasoggettiva* del corpo nostro, e de' corpi esteriori furono notate tre differenze, le quali dimostrano quello esser un altro corpo da questi: ed ecco come espone queste tre differenze il Galluppi.

Prima differenza. « Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra « fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: « voi sentite che l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra, è l'istesso « *io* che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto « nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani « toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l'*io* nella mano, ma « non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel « globo, e questo corpo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani « vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L'*io* riguarda « come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli « ha il sentimento di sentire tanto nell'una che nell'altra; ed egli riguarderà « come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire « il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* riguarda dunque come *suo* « quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembr'ancora di sentire o di esi- « stere: riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli « sembra di sentire o di esistere ».

Seconda differenza. « Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro « braccio si muove immantinente. Ma se volete che il globo di ferro si muova, « questo corpo non si muoverà immediatamente di seguito al vostro volere:

natura parimente non usciamo dai limiti dell'osservazione, contentandoci noi di farla consistere in una *certa* ener·

« è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso, e che « per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui è parola. « L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo in cui egli può produrre im« mediatamente de' moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo « in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere ».

Terza differenza. « Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui par« liamo, in modo che esso si sotragga alla vostra vista, e non agisca più « sui vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo « che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sot« trarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che gli « è incessantemente presente: come *esterno* quel corpo che può cessare di « essergli presente e modificarlo » (*Elementi di filosofia ecc.*, Tom. III, Cap. III, § XXIX).

Il filosofo di Tropea conchiude da queste osservazioni; che tanto per mezzo della *vista* quanto per mezzo del *tatto* noi possiamo distinguere il nostro corpo da' corpi esteriori. Ma il senso della vista e quello del tatto percepiscono *estrasoggettivamente.* Noi non ci contentiamo di mostrare che tra questi due termini della vista e del tatto, il *corpo nostro*, e i *corpi esteriori*, v'ha differenza; ma mostriamo di più, che il primo è anche un'appartenenza del *soggetto*, e i secondi puramente *estrasoggetti;* questa è la differenza massima e cardinale tra l'uno e gli altri.

Per altro i tre fatti arrecati dal Galluppi servir possono assai bene anche a segnare la distinzione tra un *soggetto* ed un *diverso dal soggetto*, purchè a tal fine peculiarmente si ordinino ed analizzino.

E in vero, nel primo la *mano* sente se stessa senziente, ecco il *soggetto*, mentre il *globo di ferro* non sente se stesso, ma puramente è sentito, ecco un *diverso dal soggetto.*

Nel secondo, il moto che io do alla mia mano coll'atto della mia volontà, posso rilevarlo non pure colla vista o col tatto, ma principalmente col sentimento e consapevolezza interiore, ecco il *soggetto:* io non rilevo all'incontro chiaramente il moto che cagiono nel globo di ferro, se non per la vista e pel tatto, ecco un *diverso dal soggetto.*

Nel terzo, io sento il corpo mio unito con me ovecchè io vada e lo trasporti, non perchè il veda o il tocchi, ma principalmente per una interna

gia (1) che sentiamo operare in noi medesimi, e della quale noi siamo conscii di non esser noi stessi gli autori.

709. Ora ciò che il processo di questo discorso potrebbe esigere d'avvantaggio, sarebbe questo solo, per mio avviso, che, essendo assai difficile il riflettere sopra il sentimento fondamentale del nostro corpo sensitivo, noi c'ingegnassimo non già di dimostrarne l'esistenza con principî, il che sarebbe contrario al metodo da noi in queste ricerche abbracciato, ma di aiutare il lettore con alcune considerazioni, affinch'egli valga da sè a fare l'osservazione necessaria sopra di se medesimo, e ad avvertire così questo sentimento, che è sfuggito all'osservazione di tanti filosofi.

ARTICOLO IX.

DESCRIZIONE DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

710. E da prima è necessario (ciò che non è giammai inculcato abbastanza) che si distingua l'esistenza d'un sentimento in noi, dall'avvertenza che noi diamo ad esso.

Noi possiamo provar benissimo una sensazione o un sentimento, e tuttavia non riflettervi, non averne coscienza: ora, senza riflettervi, e senz'acquistarne con ciò la coscienza, noi non saremmo in caso di dire a noi stessi, che noi abbiamo e patiamo quel sentimento; anzi, se avvertir nol sapessimo, potremmo negarlo pertinacemente. Questo fu notato dal Leibnizio, ed è sfuggito al Locke e a tant'altri (288-292).

Ciò ricordato, il dire: « io non m'accorsi ne' primi istanti della mia vita, e non m'accorgo presentemente di quel sentimento universale del mio corpo che voi ponete », non basta a conchiudere ch'egli realmente non sia.

---

consapevolezza, ecco il *soggetto*: all'incontro l'allontanamento de' corpi esteriori, non lo rilevo se non pel tatto o per gli altri sensi, il che mi fa conoscere ch'essi sono puri *termini estrasoggettivi* delle mie potenze di sentire.

(1) Dico una *certa* energia, e non qualunque energia; perchè questa energia ha i suoi caratteri proprî, come ho già anche prima notato, i quali la determinano e specificano, e che più sotto ricercheremo.

Voi potreste averlo provato, e provarlo tuttavia, e non accorgervene, per isvagata e non ferma attenzione.

I filosofi, più si sono occupati a stare bene attenti ed avvisati sopra di ciò che passava nella loro coscienza, e più sono arrivati ad osservare cose che succedono nell'animo umano al tutto ignorate dal volgo, perchè questo non ha l'abitudine di badare attentamente sopra se stesso. Per somigliante ragione il gran precetto: « Conosci te stesso »; e per questo il discernere il fondo delle proprie passioni, i varî affetti e movimenti che in noi per esse si suscitano, il notare le abituali nostre inclinazioni, le intenzioni nostre, pur si reputa un'arte tanto difficile, tanto meritevole, e solo propria di que' generosi che mettono tutte le loro forze e i loro pensieri in conseguire la perfezione della virtù.

Chi dunque non ha mai ancora avvisato in se medesimo quel sentimento di che tocchiamo, questi dee occuparsi a rifletter meglio e più tranquillamente su di sè, anzichè a rigettarlo a dirittura.

Chi non ha potuto distinguere il *sentire* dall'*accorgersi di sentire*, questi non è mai venuto ad intendere in che consista la differenza essenziale tra la *sensazione* e l'*idea*. La sensazione non può accorgersi mai di se stessa: è l'intendimento quegli che s'accorge della sensazione: l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo, non è altro che la percezione intellettiva della medesima, o una riflessione su questa stessa, e però quest'atto col quale intendiamo la sensazione, è tutto diverso da quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo. Di che nasce la conseguenza, che ove un ente, fornito di sensazioni, non le percepisse intellettivamente, e non riflettesse d'averle, non potrebbe dirlo altrui, nè a se stesso; e per questo è che i bruti non hanno loquela, perchè non hanno ragione.

711. Ma se all'incontro ad alcun altro sembrasse assai facile l'avvertire in sè l'esistenza di quel sentimento fondamentale di che parliamo, ei potrebbe ingannarsi per altro verso sulla natura di questo sentimento.

A lui bisogna considerare, che questo sentimento è cotale, che sempre si resta in noi, anche rimosse tutte le sensazioni acquisite dall'esterno.

Se io mi colloco in luogo di perfetta oscurità, e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tale stato, nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.

Dal qual concetto apparisce, che sebbene quel sentimento esista, dee essere nondimeno assai difficile a poterlo ora riconoscere e fermare: chè noi non sogliamo badare a nulla di ciò che è in noi, se non per occasione d'una mutazione che proviamo: e dove nessuna mutazione avvenga, ivi nessuna avvertenza, nessun confronto, nessuna riflessione.

Tuttavia se la necessità d'una mutazione è la legge che determina la nostra avvertenza, non è però necessaria una mutazione acciocchè noi *sentiamo.*

Pongasi di passare da una temperatura d'aria ad un'altra d'alcuni gradi più calda: in questo passaggio ci accorgiam tosto del calore maggiore dell'atmosfera, che ci vien forse molesto. All'opposto è delle persone che stanno in quell'atmosfera continuamente; non s'accorgono del soverchio calore, anzi il giudicano sofferibile e naturale. È forse che quelle persone, non sentano il grado di calore nel quale respirano? No; ma non l'avvertono, perchè nessuna mutazione le eccita ad avvertirlo. Ora, acciocchè si possa credere che alcuna cosa sia da noi sentita, dee bastare il sapere, ch'ell'opera veramente su' nostri sensi: si dee argomentare così: « il calore di quell'atmosfera opera fisicamente sui sensi: dunque è sentito anche allora che non è avvertito ».

712. Taluno dirà: « Or via, acconsento d'aver sempre qualche sentimento della mia vita; sento d'esser vivo; non posso negarlo; e in qualsiasi stato in cui viva, un somigliante sentimento non può abbandonarmi, se non per morte. Ma quello che io non intendo si è, in che modo questo sentimento della vita si estenda a tutte le parti sensitive del mio corpo. Ove ciò fosse vero, io percepirei la grandezza e la figura del mio corpo per un sentimento, senza bisogno della vista e degli altri sensi ».

Chi dice così, s'immagina che io dica ciò che non dico.

La grandezza e la figura del corpo nostro, quale si percepisce per la vista e pel tatto, non è compresa in quel sentimento vitale di che parliamo. Voglio dire, che noi, mediante questo solo sentimento, non potremmo mai formarci l'immagine visibile o tattile del corpo; e per formarcela, avremmo al tutto bisogno d'averlo veduto cogli occhi nostri, o toccato colle nostre mani; chè l'operazione che fa con ciò la fantasia, non è altro che un simulare e imitare la rappresentazione ricevuta per gli occhi e per le mani. Nulla di ciò contiene il sentimento primitivo: la rappresentazione visiva o il toccamento non è dunque la materia di quel fondamental sentimento: che anzi già noi abbiamo veduta la distinzione tra il percepire i corpi colle *rappresentazioni* (supposte) de' sensi esterni, e il percepire il corpo nostro col *sentimento fondamentale.* Non si confondano dunque, ma si tengano distinte e separate le due, anzi tre maniere onde noi percepiamo il nostro proprio corpo (701-707); nè si dica: « quando io percepisco il corpo colla prima maniera (col sentimento fondamentale), io nol percepisco colla terza maniera (colle rappresentazioni sensitive): dunque non lo percepisco al tutto ». Questo sarebbe uno sragionare: un pretendere che la prima maniera di percepire deva avere i caratteri della terza.

E veramente tutto il difficile qui consiste nel farsi il concetto preciso e netto di quel sentimento fondamentale: poichè ove da esso si esiga ciò che non può dare, conseguirà tosto ch'egli sembri un assurdo, e si negherà recisamente, ma irragionevolmente.

713. E nel fatto nostro si trova anche quest'altro impedimento da vincere. Gli uomini sono assuefatti a badare unicamente alla terza maniera di percepire i corpi, cioè alla *rappresentazione sensibile:* chè la rappresentazione sensibile occupa e trattiene tutta l'attenzione degli uomini naturalmente per più ragioni, cioè 1° perchè la sensazione esteriore è più vivace, e quasi splendida, sicchè le due altre maniere di percepire il corpo nostro a suo confronto scompaiono: 2° perchè la sensazione è continuamente mutabile, e come abbiam detto, la *mutazione* è quella che scuote e tira l'attenzione, che fa confrontare e conoscer le differenze per modo che, solo mediante lei, ci pare d'aver capita e conosciuta la cosa; 3° perchè l'atto *diretto* dell'intendimento è il primo, il più facile, il più *naturale;* ed è coll'atto diretto che l'intendimento nostro percepisce i corpi esteriori, mentre a percepire intellettualmente il nostro corpo *soggettivo* dobbiamo ripiegarci sopra di noi, tornare in noi stessi; e la riflessione sopra di noi, questo riconcentrarci di dentro, mentre il movimento naturale ci porta di fuori, è non poco difficile, ed è l'ultima cosa che noi facciamo: di che forse conviene anche derivare la mancanza di luce che sembra avere la riflessione sopra di noi, verso alla percezione di ciò che è fuori di noi (1).

---

(1) Quindi l'ordine *cronologico* de' sentimenti è inverso dell'ordine dell'*avvertenze* sopra i medesimi.

Primo, abbiamo il sentimento nostro; secondo, abbiamo le sensazioni esteriori.

All'incontro primo, avvertiamo le sensazioni esteriori; secondo il sentimento nostro.

Di più, acciocchè noi avvertiamo il sentimento nostro proprio, abbiamo bisogno d'esser divenuti signori della nostra volontà: chè liberamente noi riflettiamo e avvertiamo il nostro interno sentimento. Ora io ho dimostrato, che noi non acquistiamo la libera signoria de' nostri pensieri, se non dopo che ci siamo formato delle idee astratte (525, 526). Innanzi dunque che noi *avvertiamo* il sentimento interiore, è necessario che abbiano 1° *avvertite* coll'intendimento nostro le sensazioni esterne e *percepiti* i corpi, 2° da queste

714. Il sentimento primitivo dunque non ci fa conoscere la figura, nè la grandezza visibile del corpo nostro, ma ci fa

---

percezioni cavate le *idee*, 3° e da queste idee cavati gli *astratti* (generici). Sviluppato con questi tre passi lo spirito nostro, e mediante quest'ultimo, che solo coll'aiuto del linguaggio si suol fare (521, 522), acquistata la signoria de' nostri pensieri, noi siamo in caso di dirigere il nostro pensiero sopra il *sentimento* interiore e fondamentale. Quindi vedesi che nell'ordine *cronologico* questo pensiero è l'ultimo, e dee esser preceduto da tutti i lavori della mente in sulle *sensazioni* esterne.

Con questa dichiarazione si conciliano più passi dell'Aquinate sulla necessità de' *fantasmi* a pensare alcuna cosa. Poichè talora egli afferma il bisogno risolutamente de' *fantasmi* acciocchè noi pensiamo (*S.* I, LXXXVI, VII): e si esprime altresì con questa frase, che *quidditas rei materialis est proprium objectum intellectus* (*S.* I, LXXXV, V), ovvero con quest'altra, *natura rei materialis est objectum intellectus* (*S.* I, LXXXVII, II); di che conchiude, che gli *abiti* non sono presenti all'intelletto come *oggetti*, ma *ut quibus intellectus intelligit*. Questa dottrina presa così nuda, sembra tutto l'opposto di quella che io ho attribuita al santo Dottore, e che mi par d'avere colle sue proprie parole provata in questo stesso volume (Vedi note ai numeri 478 e 528), cioè che la *materia* delle nostre cognizioni non viene solo somministrata da' *sensi* esteriori, ma altresì dal sentimento interiore: il perchè gioverà qui maggiormente appianare tale difficoltà, essendo la dottrina dei due fonti, anzichè d'un solo, di sommo momento. Spieghiamo dunque s. Tommaso con s. Tommaso. Secondo lui, la *cosa materiale* non è già l'*unico* oggetto dell'intelletto, ma solamente il *primo* nell'ordine *cronologico*; il che conviene a capello colla dottrina da me esposta. In un luogo della *Somma* (I, LXXXVII, III) egli cerca « se l'intelletto conosca il proprio atto », il qual certo non è cosa materiale; e dice di sì; solamente aggiunge ch'egli lo conosce *posteriormente* alle *cose materiali*, a differenza dell'Angelo che pur col primo atto suo intende se stesso ad un tempo, e intende l'atto col qual s'intende. Ecco le sue parole: « V' ha un altro intelletto, cioè l'umano, che « non è il proprio intendere (come l'intelletto divino), e del quale l'essenza « non è l'oggetto *primo* dell'intendere » (come avviene nell'intelletto angelico, secondo la dottrina del santo Dottore); « ma il suo oggetto *primo* è « qualche cosa di esterno, cioè la natura della cosa materiale. E perciò « quello che *da prima* si conosce dall'intelletto umano, è un oggetto mate- « riale, e *secondariamente* si conosce lo stesso atto, col quale si conosce

percepire il nostro corpo in tutt'altro modo: nè c'è altra via di formarsi un'idea di questo modo, fuorchè solamente quella

---

« l'oggetto: e mediante la cognizion di quest'atto si conosce lo stesso intel-« letto »: *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est OBJECTUM PRIMUM ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod PRIMO cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et SECUNDARIO cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus.* E più manifestamente ancora apre questa dottrina poco dopo il luogo citato, ove la riassume così: « L'oggetto dell'in-« telletto è qualche cosa di comune, cioè l'ENTE e il VERO: sotto al quale si « comprende anco lo stesso atto d'intendere. Laonde l'intelletto può conoscere « il suo atto, ma non DA PRIMA: poichè il PRIMO oggetto dell'intelletto « nostro, secondo il presente stato, non è qualsiasi ente e vero, ma l'ente « e il vero considerato nelle cose materiali » (I, c. ad 1). E a confermazione di tutta questa dottrina induce una sentenza del filosofo di Stagira, il qual dice che « gli oggetti si conoscono PRIMA degli atti (*PRÆCOGNO-« SCUNTUR*), e gli atti PRIMA delle potenze » (Lib. II, *De anima*, test. 33): onde appar manifesto, che si tratta d'una priorità di *tempo*, e non altro. È questa la dottrina nostra altresì: se non che noi osserviamo oltracciò, che a venire in tale stato di sviluppo intellettuale, nel quale l'uomo rifletta sopra il proprio sentimento interiore, non basta ch'egli conosca *prima* i corporei, ma di più è necessario ch'egli cavi da tale sua cognizione gli astratti (il che far non suole senza la favella), e per gli astratti venga in signoria della propria attenzione, e sappia deliberarsi a dirigerla ov'egli vuole. Allora solo è l'uomo acconcio a riflettere sopra se medesimo, e ad avvertire in sè gli atti suoi interiori. Tra quegli atti noi poniamo come il *primo* quel sentimento fondamentale, e diciamo che a questo riflette solo in *ultimo*, dopo ch'egli ha riflettuto agli atti suoi accidentali; sicchè l'ordine *cronologico* delle *avvertenze* nostre così l'esponiamo: 1° l'uomo avverte il sensibile corporeo, 2° forma gli *astratti*, 3° avverte l'*atto del sentire* (le sensazioni) e l'atto dell'intendere, 4° finalmente avverte il *sentimento fondamentale*, atto primo e radice comune sì del senso come della intelligenza.

Dopo di che si conciliano assai facilmente alcuni altri passi di s. Tommaso, ne' quali egli dice manifesto, che i fonti delle nostre cognizioni non sono i soli sensi; e qui non sarà inutile recarne alcuni.

di concentrarsi dentro noi stessi, e stare attenti a quel sentimento della vita che ci anima tutti. E in questo atto medesimo convien badare di non cercar già speculativamente che sia questo sentimento, ma solo di attendere ad avvertirlo, checchè poi egli sia; stando contenti a quello che la detta attenzione ed osservazione su noi ci presenta, senz'altro cercare nè aggiungere colla fantasia o col ragionamento.

ARTICOLO X.

ESISTENZA DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

715. Che poi questo sentimento deva estendersi alle parti tutte sensitive del corpo nostro, potrebbesi anche conoscere osservando i movimenti che nell'interno di esso continuamente

---

« La sensitiva cognizione, così egli, non è tutta la causa (*TOTA CAUSA*) « della cognizione intellettiva: e perciò non è meraviglia se l'intellettiva « cognizione si stende oltre la sensitiva, *ultra sensitivam se extendit* » (*S.* I, LXXXIV, VI). Tra queste cose, a cui si stende la cognizione intellettiva, e che sono oltre ogni cognizione sensibile, v'è in primo luogo tutto ciò che sta nell'intendimento nostro: quindi il santo Dottore: *Quod intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit ABSQUE EXTERIORI MEDIO* (*C. Gent.* I, LVII). E come si possono conoscere gli affetti nostri se non consultando il nostro cuore? Le cose esterne e materiali interrogate di ciò, nulla ci direbbero: di che il Santo: *Etsi fides non cognoscatur per EXTERIORES CORPORIS MOTUS, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per INTERIOREM ACTUM CORDIS* (*S.* I, LXXXVII, II). Ancora, se noi non avessimo altra cognizione che delle *cose materiali*, non potremmo formarci alcuna idea degli *spiriti*: conviene dunque che caviamo la nozione di questi dal sentimento dell'anima nostra, siccome dice s. Agostino, e dietro lui s. Tommaso così: *Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, PER SEIPSAM cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, quod scientia de anima est PRINCIPIUM quoddam ad cognoscendum substantias separatas* (Lib. I, *de Anima*, test. 2). *Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere* (*S.* I, LXXXVIII, ad 1).

avvengono: giacchè la circolazione del sangue, l'incessante giro degli umori, le assimilazioni, la vegetazione universale a cui egli soggiace, forz'è che esercitino un'azione continua sulle nostre parti sensitive; le quali devono venire titillate, e leggermente tocche o premute da tutti i lati: e questo dovrebbe torci via ogni dubbio sull'esistenza di una quantità di piccole sensazioni abituali e inavvertite che in noi succedonsi senza posa: essendo manifesto, che « ove sia provato, una fibra sensitiva esser tocca e modificata, è provata in essa la sensazione », quand'anche l'abitudine che noi abbiamo d'esserne affetti ci tolga la capacità di avvertirla distintamente.

E qui io sono ben lungi da voler farmi a indagare i misteri della vita, come sorga questa, e come sia in quel suo atto continuo. Ma mi limito a dir questo, che ove si potesse credere essere essenziale alla vita un qualche interior movimento delle parti corporee (come certo qui in terra questo movimento è per lo meno sua condizion necessaria), la sensazione abituale e fondamentale verrebbe più facile ad intendersi, non essendo difficile a concepire, che dove c'è mutazione in parti sensitive, ivi ci sia sensazione.

716. E che noi sentiamo continuamente il corpo nostro, con alcune particolari osservazioni si può conoscere, a ragion d'esempio:

1° L'aria atmosferica ci pesa e preme addosso in tutte parti: pressione che in sull'esteriore superficie del corpo umano ponendo questa superficie di 15 piedi quadrati, fu trovata montare al peso di 32,305 libbre. Ora di tutta questa veste sì greve, via più che cappe di piombo, la qual c'involge e circonda dentro e fuori, e fin nelle parti più delicate, noi non ci accorgiamo punto: e il far credere ad uom volgare ch'egli si porta tal soma addosso, non sarebbe leggier fatica, il quale ci schernirebbe per avventura coll'argomento appunto che è sì frequente in bocca de' filosofi superficiali: « Se io portassi tanto carico indosso, bene il sentire' io: o voi siete pazzo, o volete corbellarmi ». A cui risponderemmo: « E pure, figliuol mio caro, la cosa è così: e

voi lo sentite quel carico, ma non vi accorgete di quella sensazione, perchè ella si diffonde equabilmente, siccome un velo, sulla superficie tutta del corpo vostro, e vi sta continua ed abituale, ed è come cosa vostra, come vostra sostanza: così il pesce, premuto d'intorno tutto dall'acqua, direbbe il medesimo di voi, e negherebbe d'esser premuto, se favellasse. Ma via, volete voi accorgervi di quell'aria che vi stringe e pesa addosso da tutte parti? Fate succedere mutazione nell'aria, tale che voi possiate fare il confronto tra i due stati, e voi tosto vi accorgerete di sentir ciò che ora negate. Recatevi in alta montagna (1), ove l'aria più rarefatta e leggiera vi prema meno; e voi proverete vomiti, nausee, vertigini; e le vene vostre lascieranno schizzar fuori il sangue, tolto da esse il carico che le comprimeva, e reagiva contro la spinta continua del sangue stesso ».

2° E questo stesso mover del sangue, che corre impetuoso pel corpo tutto in tanti canali implicati e ravvolti variamente, spinto da maravigliosa forza, non darà egli nessuna sensazione abituale? Questo liquor vitale, così cacciato e serrato ne' vasi suoi, preme naturalmente le pareti de' medesimi, e nelle piegature urta, e per reazione che soffre muta di via. Pur tutto questo movimento non sembra che si senta, o che si senta appena. Ma succeda mutazione: acceleri o ritardi il sangue più dell'usato, per ira che v'infiammi, o per ispavento che vi raggeli: e voi sentirete ben allora martellare il cuore, e tremar le vene e i polsi; o svenirete. Non era, che prima vi mancasse sensazione di quel discorrimento del sangue, era che non ci potevate dare attenzione, perchè non succedeva in voi novità che l'attenzion vostra attirasse e dirigesse.

3° Il corpo umano tiene certo grado di calore; e il calore è cosa che si sente: e pure, appena che l'uom se n'accorga, se qualche alterazione di grado non ci avvenga. Poniamo che tutti i gradi di calore, dal zero all'ottantesimo, venissero applicati

(1) La variazione d'una sola linea nell'altezza del mercurio nel barometro, suppone una diminuzione del peso dell'aria di 138 libbre di pressione.

successivamente in una parte del corpo nostro: noi li sentiremmo tutti, e ci accorgeremmo altresì di sentirli. Prima la sensazione del gelo ci abbrividirebbe; poi, ascendendo di grado in grado, giungerebbe a scottarci avvicinandosi alla sensazione dell'acqua bollente. Ora tra tutti questi gradi successivi di calore c'è pur quello che prima avea il corpo nostro: anche prima dunque sentivamo quel grado, ma non ce ne accorgevamo: nella mutazione ce ne accorgiamo, perchè applicato al corpo nostro dopo un calor minore, succede un passaggio d'una sensazione ad un'altra, e quindi ha luogo il confronto tra le due sensazioni. E pure le sensazioni non sono già sentite da noi perchè facciamo di esse il confronto; ma facciamo di esse il confronto, perchè esse sono da noi sentite. Delle sensazioni ciascuna è sentita indipendentemente dall'altra, e indipendentemente dal paragone che ne facciamo, il quale è pur necessario ad avvertirle; e queste esistono anche ove non è confronto, ove non è passaggio d'una all'altra. È dunque da porre, che noi sentiamo abitualmente quel grado di calore qualsiasi che al nostro corpo umano è connaturale, eziandiochè noi non ci accorgiamo di questa abituale nostra sensazione.

4° Le particelle tutte del nostro corpo tendono verso la terra su cui camminiamo, per l'attrazione, checchè poi siasi questa attrazione. Ora qui avvi un'azione continua fatta su ciascuna molecola del corpo nostro, della quale noi non ci accorgiamo punto. E pure un sentimento da quell'azione ci dee venire: cioè quel sentimento stesso che fa parer greve il corpo a quelli che sono assai pingui, e che genera la stanchezza ne' camminanti: e noi siamo avvezzi di sentirlo, ma quel sentimento del peso del corpo, e delle varie sue parti l'una in sull'altra aggravantisi, è tutto equabile fino da' primi momenti dell'esistenza; ed esso non ci cresce addosso, rendendoci adulti, che per insensibili aumenti; nè v'ebbe mai salto, o passaggio così celere, da dovere poter farci avvertire una straordinaria gravitazione delle parti corporee pesanti e prementi l'una sull'altra. Che se di repente l'attrazione cessasse, o si minuisse d'assai, noi proveremmo

allora una nova sensazione universale, la quale, per venirci istantaneamente e fuor dell'usato, chiamerebbe la riflessione nostra; ed osserveremmo allora in noi il senso di una leggerezza, agilità e mobilità non mai sperimentata, e degli sconcerti nella salute non preveduti. E converso, aumentandosi repentinamente la forza attrattiva, ci sentiremmo aggravati ed affaticati d'insopportabile carico, e il corpo che ci si accorcerebbe indosso, sicchè la forma stessa ne verrebbe mutata, ben ci farebbe avvertiti della novità. E così all'opposto, tolta via l'attrazione, il corpo acquisterebbe (ove altro male non gl'incogliesse) una lunghezza maggiore; giacchè tutte le parti, in luogo d'aggravarsi le une sull'altre, starebbero naturalmente distese là dove fosser poste, nè indi tenterebbero d'abbassarsi. Se dunque quelle mutazioni nel grado della forza attrattiva darebbero un sentimento al corpo nostro, manifesto è che ciò avverrebbe perchè l'attrazione produce veramente un effetto sul corpo nostro sensitivo, ed ivi eccita un sentimento: il che ella dee fare medesimamente anco al presente con quel grado che s'ha nel fatto, sebbene di questo l'uomo non s'accorge, passato com'è in assuefazione, nè tira più a sè o ferma la sua attenzione.

Io potrei fare somigliante discorso sulla coesione, e su' movimenti e alterazioni continue che nascono nel corpo nostro per la respirazione, e la digestione, e la perpetua vegetazione, e le operazioni chimiche infinite che nascono dentro di noi. In somma tutto dà a vedere che il nostro corpo dee esser da noi sentito con un sentimento suo proprio, composto di tant'altri piccoli sentimenti particolari e abituali, fino da' primi momenti della congiunzione nostra con esso.

Ma oltre tutto questo complesso d'innumerevoli sentimenti particolari, che si fondono in un sentimento universale e costante in noi (i quali io non vo' decidere, come dicevo, se entrino propriamente a formar parte della vita, ma so questo solo, che nello stato presente sono condizioni della vita), oltre tutto questo complesso di particolari sentimenti, io credo avervi nello spirito stesso, congiunto alla materia ed all'essere, un sentimento unico

fondamento di tutti gli altri, che cogli altri tutti si mescola, e fa di tutti un incognito indistinto, pel quale sentiamo lo spirito col suo corpo: puro sentimento semplicissimo, e non idea, secondo la distinzione che tra le idee ed i sentimenti fu stabilita, secondo la quale questi sono il realizzamento di quelle.

ARTICOLO XI.

L'ORIGINE DELLE SENSAZIONI CONFERMA L'ESISTENZA DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

717. Il sentire dunque è dato originalmente.

Non si tratta dunque più di cercare come nasca il sentire; ma di sapere come si modifichi, e ne nasca la sensazione.

718. I filosofi che immaginano l'uomo a principio privo di ogni sentimento, lo fanno veramente una statua: e quando in questa statua, che non è un soggetto sensitivo, pretendono che al toccamento de' corpi esterni nascano le sensazioni, sebbene nella statua nulla ci sia di simile, descrivono allora un procedimento inesplicabile, un mistero contrario all'ordine consueto della natura.

Dico un procedimento inesplicabile; perchè sì fatta origine del sentimento, che comincia di tratto a trovarsi là dove punto non c'è, oltrepassa l'intelligenza nostra, quanto la creazione dal nulla. La sensazione, che sorge e si crea nella statua di repente all'occasione dell'impulso de' corpi esteriori, è quella, secondo essi, che ci avvisa altresì della nostra esistenza: suppongono dunque con ciò, che noi possiam sentire una cosa diversa da noi, e che non possiam sentire noi stessi!

Tale ipotesi (chè non è che una mera ipotesi) è altresì contro l'ordine costante della natura, la quale non opera per salto: e certo vi sarebbe un salto, ove noi, al tocco che di noi fa un corpo esterno, passassimo dal non sentir punto noi stessi, a sentire di repente e noi stessi e qualche cosa fuori di noi. Contemporaneo a quel movimento esterno, che non ha nulla di simile colla sensazione, si sarebbe per così dire acceso in noi e creato uno spirito; poichè quale idea ci possiam noi formare di uno spirito privo al tutto di qualunque sentimento e di

qualunque pensiero? Lo spirito non ha estensione, nè altre qualità di corpo: toglietе a lui anche le qualità dello spirito, che sono il sentire e l'intendere, e voi l'avete annullato, o certo nella vostra mente l'idea di uno spirito è al tutto svanita, purchè, supplendo voi a quella con un gioco della vostra immaginazione, non v'immaginiate poi, o fingiate d'immaginarvi, uno spirito d'una specie quale non è data nè dall'osservazione nè dalla coscienza, o nol mettiate nel luogo dello spirito vero, del quale avete cancellata l'idea.

719. Tutte queste riflessioni confermano l'esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po' di seria attenzione sulla natura del NOI; perchè il NOI, chi riflette sopra se stesso, trova che è nel fondo un sentimento, che costituisce il soggetto senziente ed intelligente.

ARTICOLO XII.

SPIEGAZIONE DELLA SENTENZA DI S. TOMMASO, CHE IL CORPO È NELL'ANIMA.

720. Quindi si chiarisce l'antica sentenza ripetuta da s. Tommaso, che « l'anima è nel corpo come quella che contiene, non come quella che è contenuta » (1).

Abbiamo detto che colla parola *corpo* significhiamo una cosa conosciuta, imponendo noi le parole alle cose in quanto le conosciamo (678): e però, che a sapere che valga questa parola *corpo*, non dobbiamo procedere per via di ragionamenti speculativi, nè dedurne la nozione *a priori*, ma consultare la sperienza (672, 673).

Il fatto somministrato dall'esperienza è una certa azione fatta in noi, della quale non siamo noi la cagione. L'essenza del corpo fu dunque trovato essere una certa (2) forza che ci modifica (676).

---

(1) S. I, LII, I.

(2) Determinare il valore di questo vocabolo *certa*, che è come un'incognita, e sostituirlo nella formola, sarà ciò che faremo più avanti, e che perfezionerà la definizione del corpo.

Questa forza noi la sentiamo fino da' primi istanti di nostra esistenza, sebbene tosto non l'avvertiamo: la sentiamo (715, 716) in modo costante e uniforme in un determinato modo, e questo è quello che chiamiamo il *corpo nostro*. Ora sebbene questa forza sia essenzialmente diversa da NOI (668, 669) tuttavia è in NOI ch'ella agisce, è nel nostro spirito, e quindi si può dire a ragione, con una maniera di parlare più rigorosa che « il corpo nostro è nel nostro spirito », in vece di dire che « lo spirito nostro è nel nostro corpo ».

Daremo poi più sotto la ragione per la quale gli uomini usano più tosto questa seconda frase che la prima.

ARTICOLO XIII.

INFLUSSO FISICO TRA L'ANIMA E IL CORPO.

721. Di qui ancora apparisce, che non c'è bisogno di trattare con ardui ragionamenti la questione dell'armonia dell'anima col corpo.

Nel fatto stesso della coscienza convien prendere la soluzione di questa celebre questione. Rilevando bene questo fatto, io trovo spirito e corpo, paziente ed agente: il corpo mio dunque è, pel *fatto*, e per la *definizione*, una sostanza agente nello spirito in un modo peculiare; e perciò l'influsso fisico non ha bisogno d'esser provato, perchè si contiene nella nozione stessa di corpo.

CAPITOLO IV.

ORIGINE DELL'IDEA DEL CORPO NOSTRO, MEDIANTE LE MODIFICAZIONI DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

ARTICOLO I.

SI RIASSUME L'ANALISI DELLA SENSAZIONE.

722. Per formarci un'idea precisa della sensazione (1), allontaniam pure da noi l'idea de' corpi esteriori, che sogliamo

(1) Generalmente la parola *sensazione* si prende a significare la sensazione *acquisita particolare*.

sempre immaginare come irruenti su' nostri organi, ed ivi producenti o eccitanti le sensazioni. Non pensiamo a questa cagione, più che s'ella non esistesse: dobbiamo chiuderci nella sola sensazione, che è il fatto datoci dalla coscienza, e in questo rigorosamente tenerci.

723. L'analisi della sensazione particolare ci dà per risultamento due elementi: 1° un sentimento in noi, che abbiamo veduto esser modificazione del sentimento fondamentale (705, 706) e aver per sua materia l'organo modificato; 2° e una creduta rappresentazione, o come che si voglia chiamare, una *percezione* dell'altra cosa diversa da noi, e dal corpo nostro (708, 709).

Il primo di questi due elementi è *soggettivo*, modificazion del soggetto; il secondo l'abbiam chiamato *estrasoggettivo*, percezione di cosa dal soggetto diversa.

Dalla distinzione accurata di questi due elementi dipende la esatta notizia dell'indole de' corpi, e della maniera di percepirli. Non sarà inutile spendere ancora alcune parole a ben distinguere questi due elementi, i quali sono sempre congiunti e fusi insieme; e s'avverta che è il primo di essi, cioè il sentimento nostro parzialmente modificato, che per essere di solito il men forte, suole sfuggire all'osservazione, che nota solo comunemente il secondo, e lo crede semplice.

ARTICOLO II.

DEFINIZIONE DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE, E DISTINZIONE DI LUI DALLA PERCEZIONE SENSITIVA DE' CORPI.

724. In ogni sensazione corporea noi percepiamo in novo modo il nostro organo sensitivo.

Oltracciò, ad ogni modificazione che soffre il nostro organo sensitivo, sorge in noi una percezione di qualche agente diverso da noi.

La percezione particolare che noi abbiamo del nostro stesso organo *percipiente*, è la modificazione del sentimento fondamentale. Il sentimento fondamentale fu detto essere una percezione costante delle parti sensitive del nostro corpo nel loro stato

naturale e primo. Il sentimento fondamentale modificato è la percezione di qualche parte del nostro corpo modificata, mutata violentemente da quel suo primo stato equabile e naturale (1).

Per conoscere dunque e avvisar bene la percezione particolare dell'organo nostro modificato, e distinguerla dalla percezione di qualche agente diverso da esso che l'accompagna, noi dobbiamo considerare la natura di quel sentimento fondamentale, di cui la percezione particolare non è che un nuovo modo.

725. Il sentimento fondamentale che vien dalla vita, è un sentimento di *piacere*, supponendo la vita nello stato suo naturale, e non guasta.

Egli s'estende equabilmente e blandamente in tutte le parti sensitive del corpo; ma egli non pare però che abbia nulla di diverso da se medesimo. E perciò sarebbe certo impossibile, a chi non avesse mai provate sensazioni particolari, ma solo il sentimento fondamentale, formarsi quell'immagine o rappresentazione del proprio corpo, di sua forma, di sua grandezza ecc., che a noi la vista e gli altri sensi esteriori somministrano.

Il sentimento fondamentale dunque non è che piacere diffuso in determinata maniera (2); e quindi le modificazioni di quel

(1) Descrivendo noi in tal modo la percezione particolare de' nostri organi sensitivi, nulla supponiamo di gratuito. È vero che in questa definizione entra la *modificazione dell'organo;* ma questa non è gratuita, dall'istante che l'organo stesso è corpo, e però è anch'esso parte dell'energia operante in noi, e concorrente a produrre il sentimento fondamentale.

(2) Sebbene il piacer della vita sia veramente diffuso per tutte le parti del corpo nostro sensitivo, tuttavia non è che si possa usare con eguale esattezza, e senza un avviso al lettore, quest'altra espressione, che « noi riferiamo quel sentimento primitivo a' diversi punti dell'*estensione* del nostro corpo »: chè questa maniera di dire suol essere applicata dall'uso comune al corpo conosciuto esteriormente; e noi in quel primitivo sentimento così non lo conosciamo punto, e quindi non vediamo nè tocchiamo l'estensione *estrasoggettiva* e molto meno le parti di essa: quella maniera dunque può essere equivoca. Quando parliamo dunque del sentimento di tutto il corpo nostro

sentimento non sono che *piacere* e *dolore sensibile* con un *modo* loro proprio.

726. Da queste considerazioni si può raccogliere una definizione più completa del sentimento fondamentale, definendolo: « un'azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente, e necessariamente da un'energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa ».

ARTICOLO III.

ORIGINE E NATURA DEL PIACERE E DEL DOLORE CORPOREO.

727. Quest'azione da noi provata è la stessa essenza del piacere e del dolore corporeo.

Modificazioni particolari che soffre quest'azione (secondo una legge che qui non abbiamo bisogno d'indagare) sono le percezioni particolari degli organi nostri quand' essi ci si rendono più piacevoli o dolorosi.

Per tal modo il piacere e il dolore sono sentimenti che convien distinguere da ciò che nella sensazione vi è di esterno e di figurativo.

Noi descriveremo poi questo secondo elemento delle sensazioni, quando ci saremo formati del primo un'idea così accurata, se ci è possibile, da non poterla più confondere con nessun'altra.

Il piacere e il dolore corporeo è un'affezione semplice dello spirito nostro: non rappresenta nulla, non figura nulla: è un fatto: è quel che è: e chi nol prova non può intenderlo: quell'affezione nulla ha di comune con ciò che non è essa: e quindi

sensitivo, rammentiamoci sempre che ciò altro non significa, se non un *modo* di quel piacere, e nulla più: il qual modo poi viene rivestito, per così dire, dell'estensione esterna e figurativa, allorquando noi riceviamo la percezione del corpo co' sensi esterni; delle quali cose tutte più avanti terremo ragionamento.

è indefinibile, come è inintelligibile, a cui non la fa intendere l'esperienza.

728. E tuttavia il piacere e il *dolore corporeo* (1) 1° termina nell'*estensione soggettiva* del corpo (la quale perciò io chiamo *materia* del corporeo sentimento), 2° ed ha i suoi gradi di più o meno intensità.

ARTICOLO IV.

RELAZIONE DEL PIACERE E DOLORE CORPOREO COLL'ESTENSIONE.

729. E in quanto all'*estensione soggettiva* corporea, non è difficile a provare che in essa il piacere e dolore corporeo si termini (2).

Poniamo che sulla mia mano si metta una piastra quadrata di ferro: io sento il toccamento di quella piastra in tutti i punti della mia pelle tocchi dalla medesima: e s'ella fosse maggiore, o d'altra forma, come rotonda, o comecchessia angolata, io proverei un'altra forma di sensazione, che mi renderebbero i punti di un'altra superficie del mio corpo, diversa dalla superficie prima, maggiore o minore, o d'altra forma.

730. Medesimamente, occupando il sentimento fondamentale le parti tutte sensitive del corpo, convien ch'egli a queste si estenda e riferisca, e questo sia il suo *modo* di essere.

---

(1) Dicendo *corporeo* intendo d'indicare la differenza da ogni altro sentimento con un semplice segno: senza penetrare più addentro in questa differenza, che scopre un terzo elemento della sensazione.

(2) Il piacere e il dolore corporeo, nello stesso tempo che è una *passione* dello spirito, non è privo di qualche *attività* dalla parte dello spirito. Qui non posso trattenermi a descrivere come queste due condizioni si uniscano; delle quali ho toccato altrove. Basti osservare, che in quanto il piacere e il dolore sono atti dello spirito, si può dire che terminino nell'estensione; in quanto poi sono *passioni*, più propriamente si dice che l'estensione corporea termina colla sua *azione* in que' sentimenti. La ragione della verità di queste due maniere di parlare, che sembrano opposte, si dee trovare in quell'*unità* perfetta e misteriosa, ma verissima, che nasce tra il *soggetto* e l'*estrasoggetto*, tra l'agente e il paziente nell'istante dell'azione.

Il che non vuol già dire, lo ripeto, che perciò noi conosciamo anche cogli occhi nostri la forma e la grandezza delle parti occupate dal nostro piacere o dal nostro dolore: nulla di ciò; non si mescoli tale immaginazione nel discorso che noi facciamo: è col puro sentimento, privo al tutto delle immagini che ci potrebbe somministrar la vista, che noi percepiamo quella estensione, cui perciò, a distinguerla da quella che la vista o gli altri sensi ci somministrano ne' corpi esterni, denominiamo *soggettiva* (1).

731. Nè questo incontrerà difficoltà, ove si rifletta, che come, dissi, quell'estensione non si dee prendere che come un *modo* del sentimento: sicchè da lui non può esser mai interamente disgiunta, ma solo mutata.

Qui dunque il lettore non dee pensare che quel sentimento e quell'estensione soggettiva sieno due cose per sè disgiunte: o che quel sentimento, prima accentrato, poi vada da sè a distendersi per quella estensione presentita, come in cosa da sè diversa. Questo immaginare è falso, e non dato dall'attenta osservazione.

In una sì fatta immaginazione si mescolano le immagini tolte dal senso della vista, e all'incontro convien tutte queste cacciare, e ristringersi al puro sentimento soggettivo di cui favelliamo. Ove il lettore non si lasci distrarre da tali immagini, e si concentri bene in se medesimo, nell'osservazione del proprio sentimento, egli si accorgerà facilmente, che in tale stato di puro sentimento soggettivo, è impossibile che l'anima possa percepire un'estensione, diversa dal sentimento medesimo col quale la percepisce (2).

Chi vuol dunque osservare la natura di questo sentimento fondamentale di cui parliamo, e delle sue modificazioni, rimova

---

(1) Questa denominazione però non indica la sua natura, chè ogni estensione è *estrasoggettiva*, ma indica l'intima sua unione colla sensazione stessa che è soggettiva, e prende da tale estensione il suo modo.

(2) E perciò l'estensione è *materia* di lui, stantechè la materia colla forma fanno una cosa sola.

da sè ogni *figura* sensibile, si spogli diligentemente dell'idea d'estensione esterna che gli ha data la vista, o altro senso: si rinserri in se medesimo: ed ivi stia attento ai dolori e ai piaceri che nelle diverse parti del corpo suo o equabilmente o variamente provar può: e troverà che que' sentimenti non hanno alcuna estensione *figurativa*, cioè simile a quella che è presente a' nostri occhi ed altri sensi esterni, e che ne' corpi esteriori percepiamo; ma che hanno però una certa limitazione, un *modo*, il quale poi astratto da quelle sensazioni, e paragonato all'estensione percepita ne' corpi esterni colla vista e cogli altri sensi, troviamo convenire coll'*estensione*, ed *estensione* pure denominiamo.

ARTICOLO V.

CONFUTAZIONE DI QUELLA SENTENZA DEGL'IDEOLOGI, CHE « NOI SENTIAMO TUTTO NEL CERVELLO, E RIFERIAMO POI LA SENSAZIONE ALLE DIVERSE PARTI DEL CORPO ».

732. Per accorgersi che il sentimento del nostro proprio corpo dee stendersi e diffondersi a tutti i punti sensitivi del medesimo, basta considerar quanto segue.

Gl'ideologi dicono: « è per mezzo del tatto che voi portate gli oggetti della vista fuori di voi; altramente essi vi starebbero aderenti all'occhio siccome un velo disteso sopra di lui ».

Ottimamente: qui siam d'accordo (1).

(1) Io mi divido qui dal Galluppi, il quale giudica che l'occhio veda i corpi lontani da sè immediatamente, e paragona i globicini di luce che dal corpo illuminato vengono l'uno appresso l'altro a percotere la retina, alle varie parti d'una canna tastate successivamente dalla mano che scorre in sulla canna dal pomo alla punta. La differenza ne' due fatti è questa: la mano si move, l'occhio sta fermo: ora è il *moto* quello che fa conoscere alla mano la lunghezza della canna. E se la canna strisciasse sulla mano ferma, io mi credo che per la sola mano non si potrebbe mai percepire la lunghezza della canna, se non forse per le abitudini e le memorie. All'occhio concedo bensì di sentire il fuor di sè, ma in quanto è anche tatto, e nulla

733. Ma poi soggiungono: « medesimamente la sensazione succede nel vostro cervello; chè interrotta la comunicazione dell'organo col cervello, nulla sentite: voi dunque riferite all'organo affetto le sensazioni mediante giudizî abituali ».

Io qui mi parto al tutto da essi. Rifletto, che sarebbe impossibile che, tastando io colla mano i corpi che vedo, li portassi fuori di me, se io prima non riferissi la sensazione, che provo mediante il toccamento della mia mano, all'estremità della mano stessa, anzi che riferirla solo a qualche centro del mio cervello.

734. E veramente, se l'oggetto della vista io lo riferisco fuor di me mediante il tocco della mano, ond'è poi che io riferisco fuor di me la mano stessa? e che la sensazione provata in quel toccamento, fatto col polpastrello, a ragion d'esempio, delle mie dita, non la sento già io nel mio capo, ove si crede rispondere il nervo sensitivo, nè puramente nel mio spirito, nè lungo il braccio, nè in altro luogo della mano, ma pur nella sommità appunto delle dita colle quali ho tastato quel corpo? Dico, che questo non può avvenire per abitudine contratta: chè a sostener ciò dovrebbesi dimostrare che fu un tempo nella vita nostra, quando le sensazioni tutte non si riferivano a' varî punti

---

più: quindi non mai la lontananza, ma solamente un *diverso* da sè, o se si vuole, anche un *fuori* di sè (giacchè suppongo l'occhio sentito pel sentimento fondamentale): questo *fuori di sè* però non sarebbe che qualche cosa diversa dall'occhio, aderente all'occhio. Favorevole all'opinione del Galluppi tornerebbe quanto si narra di quella giovane, a cui levò le cateratte congenite l'oculista Giovanni Janin, come pure di que' ciechi nati, a cui il professore Luigi de' Gregoris restituì in parte la vista: a' quali tutti dicesi che non venisse sospetto che i corpi fossero cose aderenti a' loro occhi, ma che tostamente fuori di sè li vedessero (Ved. l'opuscolo *Delle cateratte de'ciechi nati, osservazioni teorico-chimiche del Professore di chimica e di oftalmia Luigi de Gregoris romano.* Roma 1826). Ma l'esperimento del Cheselden è troppo solenne e troppo accertato, perchè, a malgrado di tutto ciò, possa tostamente rifiutarsi: tanto più ch'egli fu rinnovato in Italia dal Professore Jacobi di Pavia, con ogni diligenza, e confermato dall'evento in tutte sue parti.

del corpo; e poi che v'ebbe un *mezzo* pel quale s'imparò a riferirle di fuori a que' varî punti, il qual *mezzo* nessuno l'ha mai indicato, nè può indicarlo.

Poichè se l'occhio ha bisogno del tatto a portare le cose vedute al di fuori nella debita distanza, e da ciò si vuole inferirne il medesimo dover avvenire delle parti del corpo che si senton col tatto; converrà inventare, io dico, un altro tatto nell'anima, il quale porti le parti del corpo nostro fuori del cervello: il che è assurdo e smentito dall'esperienza.

V' ha dunque una potenza nell'anima, che immediatamente, e non per abitudine contratta, riferisce le sensazioni alle varie parti del corpo, ed in quelle le sente.

ARTICOLO VI.

PARAGONE DE' DUE MODI SOGGETTIVI DI SENTIRE E PERCEPIRE L'ESTENSIONE (1) DEL PROPRIO CORPO

735. L'estensione del proprio corpo dunque è un *modo* del sentimento fondamentale.

E come questo *fondamental* sentimento o è nel suo stato *primo* e naturale, o nel suo stato di modificazione avventizia e accidentale, ed ha sempre quel *modo* dell'estensione in qualunque stato si trovi; così l'estensione del corpo si sente da noi soggettivamente in due modi, cioè

1° mediante il sentimento fondamentale, e

2° mediante le modificazioni di quel sentimento, o sensazioni parziali, che riceviamo per gli organi nostri.

736. La differenza che si dee notare tra queste due maniere di sentire *soggettivamente* l'estensione del corpo nostro si riduce ai seguenti capi:

1° Col sentimento fondamentale si percepisce l'estensione *tutta* intera del corpo nostro sensitivo; colla modificazione del

(1) Non si dimentichi, che questa *estensione soggettiva* non ci è nota come quella de' corpi esterni *figurativamente*, ma come un *modo* del sentimento fondamentale.

medesimo, cioè colla sensazione esterna, se ne sente una *parte*, la parte affetta dalla sensazione.

2° Col sentimento fondamentale si sente l'estensione del corpo nostro in un modo *costante;* colla sensazione sopravveniente si sente la parte affetta in un modo *novo*, più vivamente delle altre parti del corpo, o certo in modo diverso da esse; a tale che la parte così sentita spicca per così dir. dalle altre, e si presenta fuori di tutte, sola ed isolata, nel sentimento che soffre il nostro spirito.

3° Col sentimento fondamentale si sente in un modo *necessario*, supposta la vita; colla sensazione l'organo affetto si sente in un modo *accidentale* ed avventizio.

4° Col sentimento fondamentale l'estensione si sente quasi invariabilmente *uguale*, o certo le disuguaglianze rimangono indistinte alla nostra consapevolezza; colla sensazione l'organo si sente in modi assai *diversi*, pe' gradi diversi di piacere o di dolore, e pe' fenomeni de' colori, suoni, sapori ed odori.

737. E queste quattro differenze bastano a veder chiaramente, come il sentimento fondamentale non sia atto a scuoterci e farsi da noi osservare. Esso è connaturale a noi, e così uno colla nostra natura, che forma parte della medesima; quindi non ci dà nè maraviglia, nè curiosità che ci renda intenti a lui, stando egli in noi come noi stessi.

All'incontro la sensazione del nostro proprio organo non è a noi essenziale; è *parziale*, *nova* e *viva*, *accidentale* e *varia:* quindi è atta per ogni verso a movere la nostra curiosità e attenzione sopra di lei; ed a sè attraendoci, ci fa così accorgere, che noi percepiamo le singole parti del corpo nostro con una percezion soggettiva.

Di che si conchiuda, che delle due maniere soggettive di sentire il nostro corpo e la sua estensione, la prima, cioè quel sentimento fondamentale, facilmente sfugge all'osservazione, mentre la seconda si porge a questa assai agevolmente.

Di che non fa maraviglia se questo sentimento pochi sappian d'averlo, quando la sensazione de' proprî organi a tutti è palese.

ARTICOLO VII.

NOVA PROVA DELL'ESISTENZA DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

738. Ma la sensazione del proprio organo, quand'egli è affetto, è nova conferma dell'esistenza del fondamental sentimento che la precede.

Poichè come potremmo noi riferire ad una data parte del corpo la sensazione, senza avere nessun sentore di quella parte?

S'attenda bene: il dire che all'occasione della sensazione, noi sentiamo la parte ad un tempo che proviamo la sensazione, non è sufficiente; chè il sentir la parte, non è che un riferire la sensazione a quella parte, e quindi verrebbe a un dire, che senza aver noi prima sentore alcuno di quella parte, riferiamo a quella parte la sensazione ricevuta: sarebbe un fatto che non avrebbe spiegazione.

639. E medesimamente può dirsi della facoltà di movere le membra del corpo nostro. Se queste di loro natura non fossero abitualmente da noi sentite, rimarrebbero estranee affatto a noi; e quindi la nostra volontà non potrebbe con un suo atto interno portare il movimento in quelle membra che più le aggrada.

Senza il sentimento fondamentale dunque rimarrebbero inesplicabili e fors'anco assurde due specie di atti dello spirito nostro; la prima, quella per la quale esso riferisce alle diverse parti del corpo le sensazioni che riceve; la seconda, quella che comunica loro a suo grado il movimento. Poichè si dee bene intendere, che siamo NOI quelli che riferiamo la sensazione, e produciamo il movimento: questo è un effetto della nostra propria attività.

ARTICOLO VIII.

OGNI NOSTRA SENSAZIONE È SOGGETTIVA ED ESTRASOGGETTIVA AD UN TEMPO.

740. Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento lo stesso mio organo consenziente, e la chiamo *estrasoggettiva* in quanto sento contemporaneamente un *agente* estraneo al detto mio organo.

E dico, che osservando attentamente il fatto della sensazione troviamo che non v'ha specie di sensazione nella quale noi non sentiamo il nostro organo senziente; e che contemporaneamente, e all'occasione che il detto organo è modificato e da noi sentito, succede nello spirito nostro una percezione altresì d'altra cosa estranea all'organo nostro, che è ciò che dicesi *percezione sensitiva corporea*. E questa percezione è bene spesso sì forte e vivace, che trae a se sola tutta la nostra attenzione: sicchè noi ci dimentichiamo interamente l'organo nostro, e non ci accorgiamo della sensazione del medesimo.

741. Ma pure la distinzione tra la *percezione sensitiva corporea* e la *sensazione* dell'organo senziente è di tale rilevanza, che non v' ha cura soverchia posta a ben fissarla: e dall'avere ben veduta e fermata questa distinzione, dipende la soluzione d'un gran numero di problemi psicologici.

A far notare la coesistenza di queste due percezioni, comincerò dalla vista.

Ognuno vede, rispetto a questo senso, che altro è sentire il proprio occhio, organo della visione, altro è vedere i corpi che all'occhio si presentano.

I corpi che l'occhio percepisce danno una rappresentazione così vivace e vaga, che tira a sè tutta la nostra curiosità, e move in noi ammirazione, massime quando l'occhio è già educato ed ammaestrato, per così dire, dal tatto. Quindi mentre che noi curiosamente stiam riguardando le varie scene della natura o i lavori dell'arte, non ci cade il menomo pensiero dell'occhio nostro, nel quale proviamo una leggiera sensazione prodotta dalla luce che lo ferisce, e che passa inavvertita.

Questa sensazione però non è meno reale, per essere inavvertita. Immaginate che venga a colpire l'occhio vostro di repente un fascicolo condensato di viva luce, a tale che superi la forza della pupilla. Immantinente sentirete allora, e v'accorgerete di sentire una spiacevole sensazione nell'occhio stesso, offeso da un lume soverchio: ed è in tali casi, che noi poniamo attenzione anche all'organo nostro affetto da notabil dolore. Perchè

dunque noi ci accorgiamo di sentir l'organo percipiente, è necessario che in esso si metta un grado di piacere o di dolore insolito e vivo, il quale raccolga a sè l'attenzione sviata dietro all'agente esteriore dall'organo percepito.

Intanto questo che ho detto dell'occhio dimostra ad evidenza il fatto, sfuggevole sì, ma vero, che data una modificazione acconcia nell'organo sensitivo, noi proviamo le due cose accennate, cioè 1° sentiam l'organo sensitivo modificato, 2° e percepiamo l'*agente* esteriore a quel modo che il senso può percepirlo. E questa *percezione* non ha che far nulla colla *sensazione* dell'organo, colla quale è però quella indivisibilmente unita per modo, che forma con essa una cosa, nè senza questa quella esiste.

742. Il medesimo si trova nel fatto della sensazione dell'udito, dell'odorato e del gusto.

L'udito fa sentire il suono; ma il suono non è la sensazione dell'organo acustico col quale lo percepiamo (benchè non sia nè pure il corpo esteriore): è un fenomeno che sorge in noi quando quell'organo viene modificato, senza che si possa confondere nè abbia somiglianza colla sensazione dell'organo. In questo fenomeno del suono è un'azione eccitante che io sento in me, diversa da quella che mi è fatta dall'organo modificato.

Una tale azione col fenomeno del suono da cui è accompagnata, è assai più forte del sentimento del mio organo, e vale assai a tirarmi a sè, massime dov'ella s'abbia delle particolari qualità. Poichè se io sento una grata modulazione di flauto, o il tintinnio di un'arpa tocca maestrevolmente, vengo tratto nella soavità di que' suoni, nè di stare punto attento al mio orecchio mi viene in capo. E affinchè da' suoni ch'io sento, io rimova l'attenzione a riflettere sul senso dell'organo mio col quale io gli odo, necessario è che qualche modificazione dolorosa nell'orecchio, mi vi richiami: come avverrebbe allo scoppio di cannoni, che scotesser l'aria in tant'impeto da cagionarmi molestia all'organo dell'udito; a cui soglion correre le mani, in tali accidenti, subitamente a difenderlo ed otturarlo, dando manifesto segno con ciò della percezione dell'organo.

743. E dell'odore e del sapore è il medesimo, che sono la parte fenomenale della sensazione che si prova ove l'organo dell'odorato o del palato viene modificato dagli agenti alla loro natura convenienti.

Nell'odore di un garofano e nel sapore del miele si possono notare quelle due cose.

In prima le particelle odorifere del garofano, recate dall'aria alle mie narici, titillano in esse le fibre che presiedono alla sensazione dell'odorato. Quel titillamento delle fibre sarà forse un leggero tremolamento in quelle promosso, ovvero una piccola ferita o impronta che in esse si rimarrà: io non cerco. Che cosa è poi che noi percercepiam coll'odore? forse quel movimento? forse quella piccola puntura, o quella forma di stampo che le molecole odorose devono avere impresso in que' nerviccioli del naso? Nulla di ciò: non ha con ciò similitudine del mondo la sensazione dell'odore: non rappresenta nè richiama o movimento o forma che abbiano ricevuto le parti olfattorie: è un sentimento tutto da sè, che all'occasione di quelle modificazioni minute e fors'anco impercettibili delle narici, sorge di repente nello spirito nostro: il che io chiamo il fenomeno dell'odorato. Certo però è, che se i corpicciuoli odoriferi, che percotono nelle nostre narici, fossero di tal forza e vigore che a ciò bastassero, ecciterebbero un dolore nelle stesse narici, che di questa parte ci farebbe risentire, come avviene allora che l'odor dell'assafetida ci fa raggrinzare il naso spiacevolmente. Il che se non sempre avviene, per la leggerezza del toccamento, non è però che il fenomeno dell'odore (nel quale è il termine di un'azione esterna) non sia interamente distinto dalla sensazione dell'organo dell'odorato.

Del sapore il medesimo dir si dee: chè quella diversa forma che le papille del palato ricevono al tocco del miele, non è già quella che noi sentiamo col sapore: ma il *sapore* è la parte fenomenale di questa sensazione, e indipendente al tutto dalla percezion del palato.

ARTICOLO IX.

DESCRIZIONE DEL TATTO, COME SENSO UNIVERSALE.

744. Il tatto è il senso universale: egli è ugualmente in tutte le parti sensitive del nostro corpo (1).

745. Gli altri quattro sensorî sono il tatto medesimo. Onde dunque si distinguon dal tatto?

Dall'aggiunta della sensazione fenomenale.

Qnando que' quattro sensorî si toccano, sono soggetti alla percezione del tatto, e in questa col tatto convengono (2). Ma insieme con questa, tocchi in un determinato modo, danno allo spirito quattro specie di fenomeni, il colore, il suono, l'odore e il sapore. Questi fenomeni distinguono tra di loro quegli organi, e tutti insieme dal tatto comune a tutti e sparso pel resto del corpo.

ARTICOLO X.

ORIGINE DEL TATTO.

746. Il senso del tatto, nel suo elemento *soggettivo* non è che la suscettività che ha il sentimento fondamentale di sofferire una modificazione.

Ora poichè il fondamental sentimento si stende a tutte le parti sensitive del corpo, o sia, questa estensione non è che il *modo di essere* di quel sentimento; quindi mutandosi questo

(1) Anche gli antichi avevano osservato, che tutti i sensi sono tatto finalmente: quindi s. Tommaso: *Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum (S.* I, LXXVI, V).

(2) La percezione del *tatto* abbiam veduto esser *duplice*, cioè di natura *soggettiva* ed *estrasoggettiva* ad un tempo, in tanto che nella sensazione del tatto si percepisce 1° l'organo senziente (parte soggettiva) 2° e l'agente esterno che tocca (parte estrasoggettiva). Da ciò che diremo più sotto apparirà ancor meglio come questa *duplicità della sensazione* sia ne' quattro sensi particolari di cui parliamo, e oltre a ciò sieno in essi i quattro *fenomeni* indicati.

modo di essere, mutasi quel sentimento. È per questo, che nascendo qualche moto opportuno nel corpo nostro, noi proviamo le sensazioni del tatto.

Ad alcune poi di queste vanno congiunti i quattro fenomeni accennati specificamente diversi, ed altri che qui non è necessario enumerare.

ARTICOLO XI.

RELAZIONE TRA LE DUE MANIERE SOGGETTIVE DI PERCEPIRE IL CORPO NOSTRO.

747. In tutte le maniere dunque di sensazioni v'ha sempre a fondamento la sensazione del tatto, e perciò v'ha altresì una modificazione dell'organo senziente, la quale da noi è sentita; sebbene non sempre da noi è avvertita. Anzi ella è avvertita assai raramente ne' quattro sensi a' quali appartengono i quattro fenomeni sensibili: chè la vivacità e singolarità di que' fenomeni, come pure il loro vantaggio e la loro necessità, tirano e tengono a sè tutta la nostra attenzione, e la distolgono dalla sensazione a noi sterile dell'organo stesso.

Ma questo non avvien tanto nel tatto, senso meno fenomenale, e che tien più raccolta la nostra attenzione nell'organo stesso.

La seconda maniera pertanto, onde noi percepiamo il corpo nostro, cioè per mezzo delle sensazioni particolari, non differisce dalla prima essenzialmente.

Ella poi è *soggettiva* in quanto sentiamo con essa gli organi nostri *consenzienti*, e non come solo *sentiti*: come formanti, in una parola, una cosa con NOI, soggetto senziente.

748. Ma in queste due maniere di sentire e percepire il corpo nostro, la materia del sentimento e della sensazione (il corpo stesso) è sempre la medesima. Quindi non può darsi contraddizione tra loro.

Laonde ciò che rende l'una all'altra coerenti ed eguali queste due maniere di sentire, si è il riferire che facciamo il sentimento e la sensazione agli stessi punti dello spazio.

CAPITOLO V.

CRITERIO DELL'ESISTENZA DE' CORPI.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE DE' CORPI ALQUANTO PERFEZIONATA.

749. Dopo l'analisi fatta del sentimento fondamentale e delle sensazioni acquisite (nella parte lor soggettiva), noi possiamo perfezionare alquanto la definizione del corpo.

E per veder prima le più celebri definizioni che ne han dato i moderni:

I. Il Berkeley e il Condillac definirono il corpo un complesso di sensazioni. Ma la *sensazione* non può essere, come abbiam veduto, che un effetto dell'azione del corpo sullo spirito: e quindi in una tale definizione manca l'*agente*, manca la sostanza del corpo, e non si ritiene che un suo accidentale effetto. Ora la sostanza del corpo è il corpo. Quella definizione dunque escludeva il corpo, e conteneva l'idealismo, cioè la negazione de' corpi.

750. II. Il Cartesio e il Malebranche riposero l'essenza del corpo nella estensione. Ma il concetto dell'estensione non presenta alcuna attività, alcuna forza: ella è più tosto il termine di un'azione: l'osservazione ci dice, che la prima cosa che noi sofferiamo da' corpi, è il sentimento che in noi producono con una certa azione; e troviamo poi, analizzando questo sentimento, che egli si riferisce a certi punti nella estensione, ch'egli si espande e termina nell'esteso: quindi l'estensione la scopriamo a principio come un *modo* di quel sentimento che in noi producono i corpi. Vero è che analizzando, come facciam più sotto, questo *modo* di sentire (effetto dell'azione de' corpi), troviamo anco ch'egli dee pur esser reale nella causa che l'ha prodotto, e che perciò i corpi devono essere estesi: ma questa è una scoperta secondaria: e l'*essenza* della cosa, secondo il Cartesio, è ciò che da prima noi concepiamo nella cosa pensata. Ora noi non potremmo pensare all'estensione, se non pensassimo prima ad una *azione* che vien fatta in noi, e che ci mostra l'estensione stessa.

751. III. Il Leibnizio s'accorse che l'essenza del corpo dovea porsi in una *forza*, ma egli non mosse i suoi ragionamenti dalla osservazione, dalla qual sola, per esser solidi, devono cominciare. Pertanto in luogo d'accontentarsi dell'idea d'una forza che agisce in noi, e ci fa passivi nel tempo della sensazione corporea, il quale è un fatto della coscienza; egli anzi immaginò che il corpo dovesse essere una forza che in noi punto non operasse, ma solo in se medesima (come tutte l'altre sue monadi) per un'interiore energia, ed operasse armonicamente bensì con noi, ma non su noi. Tolse con ciò a se stesso l'unico mezzo col quale conoscer potea quella forza: chè l'uomo altramente conoscer non la può, che per l'osservazione di quanto avviene in se stesso. L'ipotesi, che dal nostro interno si enodi e sviluppi una cognizione della medesima, è immaginazione gratuita, non sorretta in alcun modo nè dall'osservazione, nè dall'analogia, nè da veri argomenti intrinseci. Or, se si doveano concepire i corpi non per quello che l'osservazione di essi ci porge, ma secondo l'immaginazion nostra; natural cosa era che quelle forze, che corpi vogliam chiamare, si dovessero come meglio piaceva foggiare: quindi si potevano supporre semplici (1), e fornite di *percezione:* il che è quanto dire idearle non come sostanze che fanno sentire, ma come sostanze che sentono. L'idea dunque leibniziana de' corpi è diversa al tutto da quella che noi presentiamo.

752. Noi moviamo ogni discorso dalla osservazione: e la descrizione che noi diamo de' corpi vogliamo che sia il risultamento di questa.

Se v'abbia nel corpo tal cosa, che sotto la nostra sperienza non cada, o non entri in ciò che esige la concezione intellettiva de' medesimi, noi non cerchiamo punto: sarebbe una ricerca straniera al nostro divisamento.

(1) Più sotto ci verrà l'occasione di confutare direttamente i punti semplici del Leibnizio e del Boscovich.

L'osservazione dunque ci assicura, che noi nelle sensazioni siamo passivi. L'esser passivi vuol dire sofferire un'azione della quale non siamo noi gli autori. La coscienza d'un'azione fatta in noi, di cui noi non siamo gli autori, è la coscienza di una energia operante in noi: e un'energia operante in noi, concepita dal nostro intendimento, è un ente, una sostanza. Quindi la prima definizione, ancora imperfetta, che abbiamo usata del corpo: « il corpo è una sostanza che agisce in noi in un *dato modo* ».

A perfezionare tale definizione, conveniva cercare il *modo* dell'operare della sostanza corporea; e trovato il valore di quella incognita, « in un dato modo », sostituirlo nella formola.

La sensazione o sentimento corporeo è l'azione di questa sostanza: conveniva dunque analizzare questa sensazione o sentimento.

Tentammo l'analisi: e trovammo che v' ha un sentimento costante e uniforme (1), e che v'ha un'azione che modifica quel sentimento fondamentale, parzialmente: quindi due azioni, due energie, due sostanze, due corpi, il corpo nostro che produce in noi il sentimento fondamentale, e il corpo esterno che modifica il corpo nostro: il corpo che oltre esser sentito è consenziente, e il corpo che è puramente sentito.

Il sentimento fondamentale, che è l'azione del corpo nostro, non è solamente un piacere, è un piacere che ha un modo e una limitazione sua propria, modo e limitazione che non iscaturisce dalla semplice nozione di piacere, e che si chiama *estensione*.

Le sensazioni acquisite sono tutte una specie di tatto.

Il *tatto* è una sensazione *soggettiva* insieme ed *estrasoggettiva:* cioè nella sensazione del tatto si sentono due cose:

Si sente l'*organo* senziente, e questa è la parte *soggettiva:* e si sente l'*agente esterno* che ha prodotto in noi col suo toc-

(1) Col crescere naturale del corpo umano il sentimento fondamentale si modifica.

camento la sensazione del tatto, e questa è la parte *estrasoggettiva.*

La parte *soggettiva* è una modificazione del sentimento fondamentale, e con essa si sente quella parte che venne affetta nel corpo nostro, con un senso più vivo e novo, ma che si riferisce agli stessi punti ai quali si riferisce il sentimento fondamentale.

Vi sono però quattro classi o specie di sensazioni, proprie di quattro organi del corpo nostro, le quali hanno congiunte a sè quattro specie di fenomeni, che sono i *colori*, i *suoni*, i *sapori* e gli *odori.*

Analizzata così l'azione che esercita in noi la sostanza corporea, dico che l'essenza del corpo dee consistere in ciò che questa azione ha di comune, d'invariabile, cioè ne' due elementi, 1° del piacere o dolore, 2° e dell'estensione in cui questo si prova. Quindi la definizione del corpo da noi sopra toccata si può perfezionare in questo modo: « Il corpo è una sostanza che produce in noi un'azione, che è un sentimento di piacere o di dolore, avente un modo costante che noi chiamiamo *estensione* ».

E si può aggiungere ancora: « e che può essere accompagnato dalle quattro specie di fenomeni che si chiamano colore, suono, odore e sapore »; avvertendo, che con questa giunta non si esprime la necessità di questi fenomeni attuali, ma solo l'*attitudine* nel corpo a suscitarli in noi, date tutte le condizioni a ciò necessarie.

753. Per la qual cosa, se una tale sostanza è congiunta con noi stabilmente con quel nesso che dicesi della *vita* (qualunque questo sia, che non è del mio scopo investigarlo), una tale sostanza è il corpo soggettivo, ed esercita nel nostro spirito un'azione costante e uniforme che dicesi *sentimento fondamentale.* Se manca questo nesso, egli è un corpo straniero, e non può produrre in noi che delle sensazioni parziali e passaggere.

ARTICOLO II.

CRITERIO GENERALE PE' GIUDIZÎ INTORNO ALL'ESISTENZA DE' CORPI.

754. Trovata la definizione del corpo (752), è trovato altresì il criterio secondo il quale giudicare della sua esistenza.

« Allora io potrò dire d'esser certo dell'esistenza di un corpo, quando io sono certo che esiste ciò che forma l'*essenza* sua e che viene espresso nella definizione ».

ARTICOLO III.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO GENERALE.

755. Nella prima percezione del corpo noi esperimentiamo un sentimento, che è il piacere della vita o sia dell'individua congiunzione d'un corpo con noi.

Questo sentimento ha congiunto a sè come un suo modo l'estensione, riferendosi a diversi punti dello spazio (1). Dunque percepiamo con essa un corpo.

756. Allo stesso modo si prova l'esistenza de' corpi esterni percependo noi i due elementi espressi dalla definizione del corpo.

L'estensione primitiva a cui si riferisce il sentimento nostro, soffre delle modificazioni da una causa diversa da noi, e in questa modificazione succede in noi

1° la sensazione del piacere o del dolore parziale e avventizio,

2° la sensazione diffusa in una estensione più limitata della prima, ma che non eccede la prima.

Al che s'aggiungono talora i quattro fenomeni dei quattro organi particolari, l'occhio, l'orecchio, le narici, e il palato, se questi sono gli organi affetti.

Queste condizioni di nuovo ci assicurano delle percezioni di un corpo esterno.

(1) Il dire che il sentimento si riferisce a diversi punti dello spazio è maniera che più facilmente richiama lo spazio *figurativamente* percepito: il chiamare all'incontro l'estensione puramente *modo* pel sentimento, è maniera che non esce dalla sensazione soggettiva della medesima.

757. La sola sensazione di piacere o dolore che in noi proviamo non indica ancora per sè la presenza d'un corpo: ci avvisa bensì che in noi vien fatta un'azione, e che ci dee essere una causa che la fa, da noi diversa; ma non ci direbbe mai, ove sola esistesse, che questa causa sia un corpo, perchè mancherebbe un elemento essenziale al corpo l'estensione. Conviene che quella sensazione sia atta a farci percepire un'estensione, affinchè noi in essa abbiamo una sensazione corporea: l'estensione determina la nostra sensazione, cioè fa sì ch'ella sia una di quelle che si chiamano *corporee* o *materiali.*

Viceversa l'estensione sola non è il corpo; poichè il primo elemento essenziale al corpo è la *forza* di produrre in noi un sentimento.

Acciocchè dunque noi non cadiamo in errore sull'esistenza del corpo, uopo è che ci accertiamo delle due condizioni o elementi che formano l'essenza di lui, 1° il sentimento (passività nostra, azione esterna), 2° e l'estensione a cui il sentimento si riferisce (*modo* del sentimento).

758. V'ha un'*azione* fatta in noi che costituisce il sentimento fondamentale: questo sentimento ha congiunto il *modo dell'estensione.*

Dunque esiste un corpo a noi stabilmente congiunto. L'esistenza del corpo nostro non è soggetta più a dubbio; poichè non è possibile ingannarci sull'esser noi vivi o morti: giacchè i due elementi costitutivi il corpo in questo caso sono due fatti della coscienza.

Nelle sensazioni poi avventizie si distingue:

1° una modificazione del sentimento fondamentale, la quale è una sensazione più viva e nova di qualche parte del corpo nostro,

2° una percezione di un agente esteriore all'estensione abbracciata dal sentimento fondamentale.

Quella modificazione è la seconda maniera *soggettiva* di percepire il corpo nostro: quella percezione costituisce la percezione *estrasoggettiva* dei corpi esteriori.

L'esistenza dunque del corpo nostro si fonda sempre nel testimonio del sentimento fondamentale.

759. Rispetto a' corpi esteriori, la certezza della loro esistenza si riporta similmente al sentimento fondamentale, perchè l'azione ch'essi fanno su noi è indivisibilmente congiunta colle modificazioni dello stesso sentimento, e la loro estensione è misurata con quella stessa che prima dal sentimento fondamentale viene occupata.

ARTICOLO IV.

LA CERTEZZA DEL CORPO NOSTRO È IL CRITERIO DELL'ESISTENZA DEGLI ALTRI CORPI.

760. Quindi il corpo nostro, percepito nel primo modo, è un *criterio* dell'esistenza di tutti gli altri corpi.

E al primo modo di percepire il corpo, cioè col sentimento fondamentale, conviene di ridurre gli altri modi: cioè il secondo *soggettivo*, poichè è una modificazione del fondamental sentimento; e il terzo *estrasoggettivo* (pe' corpi esterni), poichè l'estensione estrasoggettiva si rileva per un confronto che nasce colla soggettiva.

ARTICOLO V.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO AGLI ERRORI CHE SI POSSONO PRENDERE SULL'ESISTENZA DI QUALCHE MEMBRO DEL CORPO NOSTRO.

761. Sull'esistenza del corpo nostro non può cadere errore, quando nel primo modo, cioè col sentimento fondamentale si percepisce (755-759).

Ma quando si percepisce colla sensazione acquisita (nella quale sono gli altri due modi da noi distinti, l'uno *soggettivo*, l'altro *estrasoggettivo*) (760), allora può essere che c'inganniamo sulla esistenza di qualche parte del corpo nostro.

762. Quanto all'error che può nascere nel percepire il nostro corpo nel terzo modo, cioè qual agente straniero, e non qual soggetto, noi non parliamo qui, perchè quest'errore è comune

alla percezione di tutti gli altri corpi fuori di noi, e di questo parliamo più sotto.

Ma circa l'errore che può nascerci sull'esistenza di qualche parte del corpo nostro percepita nel secondo modo soggettivo, ecco il caso e il suo scioglimento.

Quegli a cui fu amputata una mano od un piede, guarito poi, sente talora fortemente dolere non i moncherini o gli stinchi, ma pur la mano o il piede che egli non ha, sicchè gli pare d'avere ancora que' membri che gli furon mozzati. Per tal modo riferisce egli il suo dolore all'estensione in un modo ingannevole e falso.

Questo è il caso dell'errore (1): ecco il modo onde coll'applicazione del criterio accennato si scopre.

La mano o il piede mozzo non lo sente egli già pel sentimento fondamentale, ma per la sensazione avventizia di que' dolori. A veder dunque se questa sensazione c'inganna, abbiam detto che convien ridurla, come a suo criterio e prova, al sentimento fondamentale.

La sensazione acquisita del corpo si riduce al sentimento fondamentale, quando l'uomo s'accerta ch'essa è una modificazione di esso sentimento. Vediamo dunque come ciò si faccia nel caso proposto.

La sensazione del dolore nel braccio o nella gamba recisa è fuor di dubbio modificazione del sentimento fondamentale; ma questo non prova ancora l'esistenza del corpo (757).

Convien dunque che si possa ridurre anche l'estensione sen-

---

(1) La cagione di questo errore non istà nella sensazione, ma in un giudizio *abituale*. Noi eravamo soliti, avendo il piede o la mano, di riferire a queste parti il dolore, e lo facevamo per necessità di natura, poichè eran quelle parti che ci dolevano. Ora di questa necessità si è fatta in noi un'*abitudine* di riferirlo colà; e questa ci è restata, anche tolta quella necessità. Sentendo dunque noi una sensazion dolorosa poco dissimile da quella che sentivamo prima nella mano o nel piede, con questa la confondiamo, e le diamo anche lo stesso luogo, non avvertendo quello che le spetta veramente.

tita colla sensazione, all'estensione stessa del sentimento fondamentale.

Ora quali sono i caratteri dell'estensione del sentimento fondamentale?

Due ne abbiam veduto: 1° l'esistenza sua uniforme e costante, 2° l'attitudine a subire delle modificazioni. Prendiamo questo secondo carattere, e vediamo se regge alla prova l'estensione sentita della mano e del piede mozzo.

Il piede o la mano così percepita, è quella stessa del sentimento fondamentale? S'ella è la stessa, dovrà essere soggetta a più modificazioni; giacchè l'estensione fondamentale (la mano percepita col sentimento fondamentale) ha questo di essenzial carattere, d'esser atta a subire modificazioni. La mano dunque, se esisterà, potrà esser toccata, veduta, mossa ecc., che sono le modificazioni dell'estensione fondamentale. Ma la man del mozzo non si presta a questo. Dunque è sentita, non è però sentita col sentimento fondamentale: dunque è un fenomeno ingannevole, perchè non si può ridurre all'estensione fondamentale, nè dimostrare che non è se non la fondamentale estensione modificata. E veramente quando io sento una mano pel dolore che in essa provo, il modo di questa sensazione, cioè l'estensione sua, dee essere identica con quella del sentimento fondamentale; nè può esserci altra differenza se non questa sola; che nel sentimento fondamentale la sensazione è men viva, e continua; mentre l'acquisita o avventizia è viva assai più, parziale e temporanea.

ARTICOLO VI.

ARGOMENTO DEGL'IDEALISTI TRATTO DA' SOGNI, RIFIUTATO.

763. Quindi apparisce la vanità dell'argomento degli idealisti, tratto dalle visioni che noi abbiamo ne' sogni. Essi dicono: non potrebb'esser la vita un continuo sogno?

E non osservano, che quelle rappresentazioni de' sogni c'ingannano sull'esistenza de' corpi esterni, ma non sull'esistenza del nostro proprio corpo; anzi questa la contestano.

Noi non potremmo avere quelle illusioni de' sogni, se non fossimo forniti di un corpo che, stimolato in un dato modo, ci presentasse quella specie di fenomeni.

Tanto è lungi dunque che i sogni ci possano far dubitare dell'esistenza de' corpi in generale, che anzi essi ce la provano e confermano: poichè quelle illusioni non ci nascono se non perchè il corpo nostro soffre in un dato modo: certo non si sognerebbe, se non si avesse corpo.

Più a basso vedremo per qual via noi possiamo distinguere la falsità dalla veracità ne' fenomeni esteriori.

CAPITOLO VI.

ORIGINE DELL'IDEA DI TEMPO.

ARTICOLO I.

NESSO DELLE DOTTRINE ESPOSTE CON QUELLE CHE SEGUONO.

764. Abbiamo veduto come da noi si percepisca il corpo nostro nelle due prime maniere *soggettive:* ora ci rimane a parlare della terza, che è *estrasoggettiva*, e che vale per tutti i corpi che sono agenti stranieri applicati ai nostri sensorî corporei; co' quali possiamo anche percepire il corpo nostro, ma non come nostro, sì bene come qualsiasi altro corpo esteriore.

Prima tuttavia di venire a questa terza maniera, dobbiamo dichiarare alcune *idee astratte*, le quali anche dal corpo percepito soggettivamente, almeno in parte, si posson cavare (1): e queste sono le idee di *tempo*, di *movimento* e di *spazio*.

765. In vero, il *tempo* è connesso con tutte le azioni o passioni che dalla nostra coscienza si attestano: il *movimento* non ha alcun bisogno de' sensi esteriori a percepirsi da noi, essendo

(1) La mente nostra però non fa quest'astrazione, se non quand'ella è già sufficientemente sviluppata: nè sufficientemente si sviluppa, se non per l'uso de' sensi esteriori. Ciò non toglie, che il corpo soggettivamente percepito possa essere fondamento delle astrazioni di cui parliamo.

la *facoltà nostra locomotrice* una facoltà *interna* e soggettiva, di cui la coscienza medesima ci afferma l'esistenza: e finalmente lo *spazio* o *estensione* è pure un modo del nostro sentimento corporeo soggettivo (1), dal quale sebbene non si possa divider nel fatto, tuttavia si può distinguere nel sentimento stesso colla mente, siccome in qualsiasi ente si può notare il suo *modo* di essere, benchè coll'*essere* stesso per sè indivisibilmente congiunto.

Di queste idee dunque, di *tempo*, di *movimento* e di *spazio*, noi abbiamo già un qualche fonte in quelle idee che fino a qui abbiam dichiarate: ci gioverà tuttavia l'usar anche della percezione *estrasoggettiva* de' corpi, e dell'uso de' sensi esteriori, per non disgiungere quello che troppo suol essere nella mente nostra congiunto. Poniam dunque mano alla deduzione di queste idee.

ARTICOLO II.

IDEA DI TEMPO ACQUISTATA DALLA COSCIENZA DELLE PROPRIE AZIONI.

766. Facendo un'azione, noi siamo limitati in due modi (2): e quel sentimento interiore e immediato, pel quale siamo consci a noi stessi di far quell'azione, egli medesimo ci avvisa della doppia limitazione.

La prima di tali limitazioni è il *grado dell'intensità* nell'azione; la seconda una certa *durata dell'azione*, ma questi vocaboli d'*intensità* e di *durata* significano quelle due *limitazioni*

(1) Fino a qui nulla di più abbiamo scoperto intorno all'estensione: più innanzi conosceremo meglio la sua natura, e vedremo ch'ella non ha solamente un'esistenza nel soggetto, ma nell'agente altresì.

(2) La prima azione che noi sentiamo di fare è quella della vita: la qual pure ha la limitazione della *durata*. Nel *sentimento fondamentale* dunque è compreso anche il sentimento del *tempo*. Ma l'analisi del sentimento fondamentale richiede troppo lavoro, e a me basta accennare di questo sentimento ciò che è necessario al mio assunto.

nello stato d'astrazione, cioè dopo che noi le abbiamo divise colla mente dalle azioni stesse interne ed esterne cui limitano, e così fatte divenire due enti mentali.

767. Fino a certo punto noi possiamo crescere l'*intensità* e la *durata* delle nostre azioni, e possiamo immaginarci che cresca indefinitamente. Ora la *durata successiva* è l'idea del *tempo*.

768. Come la mia azione presente ha una durata successiva, così una *durata successiva* ha pure qualunque altra azione o mia od altrui.

Quindi la durata d'un'azione paragonata colla durata dell'altre azioni dà un certo rapporto: e questo si dice la *misura del tempo*.

769. Comunemente per misura del tempo si prende un'azione patente, solenne, uniforme, costante: e tale è il moto della terra che si gira intorno al proprio asse e intorno al sole; e le parti di questa azione formano le parti o misure comuni del tempo, gli anni, i mesi, i giorni, le ore ecc.

Si sarebbe potuto prendere a misura del tempo qualsivoglia altra azione, purchè alla durata di essa si rapportasse la durata di tutte l'altre azioni.

770. Sebbene io possa diminuire ed accrescere la durata di una mia azione, tuttavia quando voglia conservare la stessa quantità d'azione, non posso farlo senza compensare coll'intensità ciò che perdo nella durata accorciata; o se accresco la durata, devo scemare altrettanto l'intensità. Si dà dunque un rapporto invariabile tra la *durata* e l'*intensità* dell'azione.

Nel moto l'*intensità* consiste nella *velocità*, la quale è maggiore in ragione diretta dello spazio percorso, e indiretta del tempo impiegato a percorrerlo, onde la formola $V = \frac{S}{T}$, ossia $T = \frac{S}{V}$.

771. La costanza di questo rapporto è fondata in due dati costanti, cioè 1° nella quantità costante di effetto o d'azione che si vuole ottenere, 2° e nella quantità limitata delle forze operanti, la quale pure è data e costante.

E dunque per una legge, che esce dalla natura delle cose, fissato, che volendosi una data *quantità d'azione* entro una certa durata, non possa essere che una certa e fissa *intensità* d'azione, quella che la produca.

772. Di più, poniamo la quantità d'azione, che si esige, non determinata; e l'intensità dell'azione poter variare. Mettiamo costante la durata. Applicando poi a questa durata una serie di gradi d'intensità d'azione, noi avremo una serie che ci esprimerà altrettante quantità d'azioni o d'effetti, tutte proporzionate alla serie dei gradi d'intensità nè più nè meno. Io posso dunque stabilire in generale, che dentro una durata qualsiasi, la quantità d'azione sarà proporzionata all'intensità dell'azione, e nulla più; quindi l'idea della *equabilità del tempo*. Checchè si faccia entro una certa durata, io ho un rapporto costante tra l'intensità dell'azione, e la quantità di questa; sicchè ov'io vedessi farsi poco entro quella durata, potrò bensì immaginar sempre che di più si facesse, ma a condizion di supporre un aumento nell'intensità dell'azione: in una parola, io posso pensare la possibilità di fare una cosa entro certa durata, mediante una tale intensità d'azione determinata; e lo stesso posso pensare di qualunque durata a quella uguale.

773. Se noi vogliamo restringere in una formola il rapporto tra la *quantità d'azione*, l'*intensità* e la *durata*, segnando queste tre cose colle lettere Q, S, T avremo $T = \frac{Q}{S}$ formola che vale per un solo agente, perchè se la quantità d'azione risultasse da più agenti, segnando la quantità degli agenti colla lettera M, si avrebbe $T = \frac{Q}{S\,M}$.

ARTICOLO III.

IDEA DI TEMPO SUGGERITA DALLE AZIONI ALTRUI.

774. Ciò che fu detto rispetto alle azioni di cui la coscienza ci dice esser noi gli autori, possiamo dir similmente di quelle che noi percepiamo e delle quali noi non siamo autori.

Per tal modo il tempo non solo è *limitazione* dell'azione, ma anche della passione: e ciò perchè *passione* ed *azione* non sono ben sovente che lo stesso fatto considerato sotto due rispetti diversi e contrari.

ARTICOLO IV.

IDEA PURA DEL TEMPO.

775. In tutte le azioni e passioni degli enti finiti, noi possiamo astrarre quella loro limitazione, che abbiam chiamato durata successiva, e poi aggiungere l'*idea di possibilità* (cioè dell'azione possibile), che è in noi ingenita, come si disse: allora noi abbiamo l'idea pura del tempo, cioè del tempo non in un'azione reale, ma in un'azione possibile.

ARTICOLO V.

IDEA DEL TEMPO PURO INDEFINITAMENTE LUNGO.

776. Noi percepiamo la durata successiva siccome « una possibilità, che mediante un dato grado d'intensità nell'azione, si ottenga una data quantità d'azione ».

Tale è l'idea del tempo in generale, dataci dall'osservazione, o sia l'idea pura del tempo.

777. Data dunque l'intensità costante, la *quantità d'azione* è la *misura del tempo:* e l'*equabilità del tempo* non vuol dir altro se non « la medesima quantità d'azione ottenuta con un grado costante d'intensità ».

778. Ma questa quantità d'azione data, qualsiasi, ottenuta con un grado costante d'intensità, qualsiasi, noi possiamo concepire coll'idea della *possibilità* ch'ella si replichi un numero indefinito di volte. Indi l'idea del *tempo puro indefinitamente lungo*. Quest'idea dunque, analizzata, è composta 1° dell'idea di *possibilità*, indefinita per se stessa, 2° e dell'idea (astratta) di una delle due limitazioni a cui vanno soggette le azioni che si fanno successivamente.

ARTICOLO VI.

SULLA CONTINUITÀ NEL TEMPO.

§ 1.

Tutto ciò che avviene, avviene per istanti.

779. In qualunque istante si osservi una cosa qualsiasi che abbia in sè successione, cioè che nasca, cresca, si perfezioni, invecchi e perisca, trovasi in essa uno stato determinato.

E in vero, pel principio di contraddizione, non può esser in lei parte, o perfezione, la qual sia e non sia nel medesimo tempo.

A ragion d'esempio, ossserviamo il dente che mette in un bambino, o il tempo quando muta in barba la lanugine d'un giovinetto. A chi dimanda: È nato il dente? è venuta la barba? rispondesi: Non ancora, ma *comincia*. Questa parola, *comincia*, racchiude una relazione mentale col futuro stato della cosa, cioè col dente già nato e venuto, e colla barba cresciuta. Ma certo è che quella nascenza di dente che si mosse a venire, e quelle cime dei crini spuntate, e considerate in se stesse, sono già, e non è il loro stato alcuna cosa di mezzo tra l'essere e il non essere.

780. Questa semplice osservazione del fatto ci dà una conseguenza singolare, ma vera, cioè che tutto ciò che avviene, avviene in un istante: quando però si intenda quel *tutto ciò che avviene* non per cosa complessa, cioè per una natura già formata (e l'uomo suol sempre aver l'occhio suo a questa), ma per quella cosa qualsiasi (parte di natura, elemento) che in ciascuno istante è: chè quella cosa, checchè ella si sia, la quale in un dato istante si trova essere, è perfetta verso di sè, verso dell'esistenza sua; sebbene sia imperfetta considerata qual parte di cosa maggiore, di cui ella è elemento, o abbozzo, o principio.

781. E quinci una grave difficoltà.

Se, in questo senso, tutto ciò che si fa, si fa in un istante, ond'è dunque il tempo continuo? Questa idea di tempo la caviam pure per astrazione da ciò che si fa, dalle azioni? Pensando

una serie di cose che avvengono, delle quali ciascuna avviene in uno istante, noi percepiamo sì una serie di punti, una successione di istanti, ma un tempo continuato non mai.

§ 2.

Nell'idea di tempo data dalla sola osservazione, non si può trovare la soluzione della predetta difficoltà.

782. Ripigliamo l'esempio de' peli nascenti, e vediamo se la osservazione sola ci somministri primieramente tale idea del tempo, nella quale entri il carattere di una vera continuità.

Un capello lungo un palmo abbia messo due mesi a venire.

Questo moto del capello fu un'*azione*, che noi diremo *complessa*; perchè ci appar composta di molte piccole azioni, ciascuna di minor durata.

E somigliantemente sarebbe della produzione di qualunque altra natura: poichè il nascimento di un fiore, l'incisione d'un basso rilievo, o qualunque altro avvenimento, il qual diede o mutò l'essere a checchessia, noi lo chiameremo un'*azione complessa*, potendo sempre col nostro pensiero suddividerla in più parti, le quali sarebbero altrettante azioni o avvenimenti minori.

Ora badisi primieramente, che il tempo messo da quel capello a venire, conserva una ragione costante con tutte le altre azioni che fatte si sono entro i due mesi, a quel modo che abbiamo dichiarato di sopra (764-765), cioè fatta ragione all'intensità dell'operazione.

Fissata così l'intensità dell'operazione entro i due mesi, ogni entità in essi operante non può dare che una *quantità d'azione* o sia un effetto determinato.

Vediamo dunque come quest'azione complessa e successiva, o questo effetto totale si possa pensare diviso in istanti nella durata dei due mesi.

Facciamo una distribuzione arbitraria qualsiasi di questi istanti. Il capello si supponga cresciuto un palmo in 5,184,000 istanti, in ciascuno de' quali egli abbia acquistato il suo piccolo aumento corrispondente. Io dico: se in capo a due mesi la sua

lunghezza dee esser d'un palmo e nulla più, è necessario che l'intervallo d'uno all'altro di quegli istanti, ne' quali egli è cresciuto, sia determinato; sicchè, supposto sempre uguale l'intervallo d'uno all'altro, sarà nè più nè meno un minuto secondo.

Questi intervalli così minuti, e più ancora, sfuggirebbero interamente all'osservazione: quindi essi non potrebbero essere da noi misurati nè percepiti colla osservazione, ma solo col ragionamento: cioè noi li potremmo misurare dalla cognizione dell'effetto totale, o sia della quantità d'azione avvenuta in un dato tempo notabile (la qual cade sotto l'osservazione), come sarebbero i due mesi, o anche meno, qualunque sia il tempo, purchè notare da noi si possa; e la misura di quella quantità d'azione è il rapporto di tutte le altre quantità d'azioni entro lo stesso tratto di tempo ottenute.

Tuttavia seguitiamo un poco nella supposizione dell'esistenza di questi piccoli intervalli. Se essi fosser tali che potessero esser da noi osservati, in che modo potrebbero essi cadere sotto la nostra osservazione?

Non per sè, chè in quanto a sè sono una negazione, una cessazione di azione: solo dunque per la relazione della diversa frequenza degl'istanti in azioni diverse. Se dunque noi potessimo osservare que' successivi crescimenti istantanei che abbiam supposto avvenir nel capello ogni minuto secondo, noi, guardando quest'azione sola, non avremmo nessuna misura del minuto, se pure a ciò che avviene in noi in un corrispondente intervallo, come il battito del cuore, o un grado di stanchezza ecc., nol paragonassimo. All'incontro raffrontando più azioni insieme, osservando per esempio gli accrescimenti del capello d'un vecchio in confronto cogli accrescimenti del capello d'un giovane, rileveremmo, che mentre il primo dà un aumento, il secondo ne dà due o tre: indi la misura di quel piccolo intervallo, tolta sempre dalla quantità d'azione (fatta uguale l'intensità), che si ha per risultato entro due istanti. La misura dunque di quegl'intervalli piccolissimi, dove aver si potesse colla osservazione, non sarebbe altro che il rapporto della quantità o

effetto totale, che si rileverebbe in più cause operanti entro due medesimi istanti. Quindi la misura di quegli intervalli piccolissimi non potrebb'essere d'altra natura da quella che si ha di una serie d'istanti, o sia d'una durata notabile, in fine alla quale si mettono a confronto delle quantità maggiori d'azioni, o degli effetti totali che per la loro grandezza cader possono sotto la nostra osservazione.

Conchiudiamo dunque, che posti i veri fin qui dimostrati, cioè posto 1° che tutto ciò che avviene, avviene per istanti, 2° e che l'idea cui l'osservazione ci può dare del tempo non è che un rapporto degli avvenimenti tra loro, cioè delle quantità d'azioni entro i medesimi istanti, consegue che

« Qualsiasi osservazione, quand'anco fosse un'osservazione indefinitamente più fina e più penetrante di quella della quale l'uomo è capace, non potrebbe mai somministrare immediatamente all'intendimento l'idea di un tempo *continuo*, cioè di una successione continua; ma somministrerebbe soltanto l'idea di una serie d'istanti più o meno prossimi tra loro, ed il rapporto de' medesimi ».

A malgrado di tutto questo però noi abbiamo l'idea d'un tempo *continuo*. Dobbiamo dunque rendere una ragione sufficiente, che spieghi il fatto di quest'idea. Tentata la via della sola *osservazione*, e trovatala inetta a tal fine, dobbiamo cercare un altro fonte, onde quella idea possa esserci derivata.

§ 3.

Necessità di ricorrere alle *possibilità* semplici delle cose, e avvertenza di non confonderle colle cose reali.

783. Nelle concezioni nostre intorno al tempo, separiamo dunque quelle che ci son date immediatamente dall'osservazione, da quelle che noi formiamo col ragionamento astratto, che mova però sempre dall'osservazione.

L'osservazione presenta al nostro intendimento, cioè alla nostra facoltà di giudicare, *cose di fatto*. Le *idee* esprimono *pure possibilità*, e non cose di fatto.

Ora non si hanno già a spregiare le pure idee che esprimono semplici *possibilità*, siccome la frettolosa temerità del secolo trapassato facea; ma ciò di che dobbiamo sommamente guardarci si è di non confondere mai le *possibilità* colle cognizioni delle cose *reali* e de' fatti.

Le idee o le possibilità sono rispettabili altamente per due ragioni, 1° perchè senza quelle non possiamo fare il menomo ragionamento nè anco in sulle cose di fatto, siccome risulta da tutta la teoria dell'origine delle idee, che dimostra come in ogni idea si mescola necessariamente la possibilità (470); 2° perchè tra tutte le cose possibili contraddittorie, le quali d'una cosa si pensano, ve n'ha pur una di vera, e può anco essere talora che col ragionamento si trovi la via di fermare tra le due quale ella sia.

Ma dopo ciò, il ravvolgere insieme quello che è possibile di una cosa, e quello che è di fatto, è l'errore capo di tutti gli errori; chè corrompe il metodo stesso, o sia il mezzo di trovare la verità.

Occupiamoci dunque con diligenza a sceverare le cognizioni che intorno al tempo ci vengono immediatamente dall'osservazione, e ci additano de' fatti (1), da quelle che non esprimono che semplici *possibilità*.

§ 4.

L'osservazione non ci fa conoscere il tempo che come un rapporto tra la quantità delle azioni, data la medesima intensità nell'operare.

784. L'osservazione dunque non ci mostra che *azioni grandi;* perchè un'azione quand'è divisa e diminuita oltre a certo termine, si sottrae a qualsiasi nostra osservazione.

---

(1) Queste cognizioni sono le percezioni stesse delle cose, le quali d'*idee* e di *giudizî* si compongono: le *idee* divise da questi giudizî, e ad altra operazione non soggiaciute, esprimono sì delle *possibilità*, ma delle quali v'hanno i casi di realizzamento nel fatto.

Il rapporto della quantità di queste azioni grandi (fatta però ragione all'intensità dell'operare), ci è dato dall'osservazione (1).

Ora, data sempre uguale l'intensità dell'operare, alla diversa quantità dell'azione seguita una circostanza, che è quella per la quale l'osservazione ci porge la cognizione del tempo.

L'azione di minor quantità (data l'intensità uguale), è finita, e la possiamo osservare a tale istante, nel quale l'azione di quantità maggiore, cioè l'effetto totale, ancor osservar non possiamo; perchè non è in quello istante ancora finita.

Quindi l'attitudine che ha l'azione minore, parte dell'azione grande, di esser da noi osservata a quel tempo in cui l'altra non è ancora tutta a noi presente, essendo il suo comporsi successivo d'una successione più o meno lunga, è ciò che chiamiamo la *durata successiva dell'azione*, la quale viene ad un medesimo coll'idea nostra del tempo quale ce la dà l'osservazione.

§ 5.

L'idea del tempo puro, e della indefinita sua lunghezza e divisibilità sono mere possibilità o concetti della mente.

785. Fin qui il *fatto*. Ora quali sono le *possibilità*, che, posto questo fatto, si presentano alla mente nostra? E riflettasi, che nella deduzione delle *possibilità*, la mente procede avanti fin che può, cioè fino che non venga a cosa, nella quale veda implicarsi una contraddizione.

I. In primo luogo, la mente, osservando che entro due medesimi istanti, quali sieno, molte azioni reali si fanno, di quantità tra loro varia, ma che mantiene certo rapporto; ella astrae da quelle azioni reali, e pensa ad esse siccome meramente possibili. Così ella si forma l'*idea pura del tempo* (775); cioè ella pensa che tra due istanti dati (2), possano aver luogo certe

(1) S'intende già concepita dall'intendimento, chè è il solo intendimento che osserva i *rapporti*, come ho dimostrato ai nn. 180-187.

(2) Questi istanti non sono che il *principio* e il *termine* d'un'azione complessa possibile, che si prende per norma.

quantità d'azione, aventi un certo rapporto colle loro intensità rispettive tra di loro.

786. II. Dopo ciò, la mente riflette, che tra le diverse azioni grandi, che l'osservazione ci ha presentato, ve n'hanno di più lunghe, e di meno; o sia che entro due istanti dati si replica talora, e triplica, e s'immilla talvolta un'azione: ella pensa quindi la *possibilità*, che l'azione medesima sia iterata, anche oltre quegli istanti, un *indefinito* numero di volte, ritenendo quella azione non più come reale, ma sempre come possibile: indi la *lunghezza indefinita del tempo puro*. Quest'idea dunque della indefinita lunghezza del tempo, non è che una mera *possibilità* pensata dalla mente; la quale non trova mai contraddizione nel pensare che un'azione qualunque si rinnovi ancora, quantunque volte ella siasi rinnovata pel passato.

787. III. Di più, dall'accorgersi che tra le azioni atte ad essere osservate ve n'hanno di più lunghe, e di meno, sicchè mentre si fa un'azione, tal altra azione si ripete più volte, la mente ragiona così: L'azione più breve ripetesi, a ragione d'esempio, due, tre, quattro, mille volte, in quello che l'azione più lunga una volta sola si compie: nell'istante dunque che l'azione più breve s'assolve la prima volta, l'azione più lunga non si può fare che in alcuna sua parte. Quindi la mente considera un'azione come un risultato di più parti, o sia un complesso di tante azioni minori. Egli è vero che venuti ad una azione brevissima, l'osservazione ci vien meno: ma la mente pensa la *possibilità* di una osservazione più fina, e poi via più fina ancora, di quella che s'abbia l'uomo; chè in questo pensiero non trova contraddizione. Indi conchiude, che con quella osservazione sottilissima sarebbe possibile di rilevare un'azione più breve ancora della minima, tra quelle che sono a noi osservabili. La mente dunque riconosce la *possibilità* d'azioni sempre più brevi indefinitamente: chè per quanto ella accorci quest'azione, non trova mai una contraddizione nell'accorciarla via più colla mente. Indi l'idea della *divisibilità indefinita del tempo*.

788. IV. La *divisibilità indefinita del tempo* non è che la possibilità che dà la mente di assegnare una serie d'istanti sempre più vicini tra loro, cioè di pensare delle azioni sempre più brevi, il principio ed il fine delle quali sono appunto gl'istanti di questa serie, come i termini di una linea sono i punti. Ma qui non abbiamo ancora l'idea della *continuità*, che con questo discorso cerchiamo: vediamo dunque come anche quest'idea sia una possibilità della mente; ed occupiamoci di lei con ispecial diligenza, come d'una idea, quanto difficile, altrettanto importante.

§ 6.

L'idea fenomenale della continuità del tempo è fallace.

789. I minutissimi interstizî che dividono l'una dall'altra quelle piccole azioni, nelle quali abbiam veduto doversi scomporre le *azioni grandi* producenti un qualche cosa, si tolgono interamente dalla nostra osservazione. Quindi ci si presentano le nuove esistenze, cioè l'effetto totale di quelle piccole azioni innumerevoli, siccome un prodotto d'un'azione sola e veramente *continua* (784-788). Ma ciò non è che una pura apparenza. L'*osservazione* dunque ci dà un'idea *fenomenale della continuità del tempo*.

E che una tale idea sia puramente fenomenale e apparente, il mostra la prova per noi data della necessità, che tutto ciò che avviene, avvenga per istanti (779-781): chè una serie di istanti non si può fermar giammai in un tempo continuo, per vicini che quegl'istanti si rendano.

790. Ma poichè questo vero è rilevantissimo, voglio rinforzarlo di altra dimostrazione, la quale fino al principio di contraddizione ci conduca, e mostri nell'idea di una *continuità* perfetta di tempo, o nella produzione continua di un effetto grande, cioè atto ad esser da noi osservato, un'interior ripugnanza.

Dissi, che la mente nel suo mondo della possibilità spazia senza ristarsi, fino a che non si abbatta in cosa contraddittoria con se medesima; chè la contraddizione non può ella pensarla, essendo la stessa impossibilità.

Ora aggiungo, che la *continuità nella successione* è appunto una contraddizione; quindi la mente non può vederla come possibile: ed ecco con qual serie di proposizioni il dimostro.

Prima proposizione. « Pensare che esista un numero indeterminato, è contraddizione ».

Nell'idea di un numero esistente s'inchiude la condizione che egli deva essere determinato. Se io penso un numero, questo, appunto perchè il penso, è determinato: se non fosse determinato, nol potre' io pensare come un numero; chè egli non sarebbe più un numero particolare, ma il numero in genere, essere puramente mentale. A veder ciò più manifesto, si consideri, che se io scrivo la serie de' numeri naturali 1, 2, 3, 4, 5 ecc., e la suppongo protratta a piacimento, questa serie è la formola che esprime ed annovera tutti i numeri particolari possibili. Se io dunque penso ad un numero particolare, devo necessariamente pensare un numero che possa essere contenuto in detta formola. Ora tutti i numeri contenuti in quella serie, sono determinati, cioè ciascuno è egli, e non è un altro: il 3, per esempio, è il 3, nè più nè meno, e non è il 4, nè il 2, nè alcun altro. È dunque dell'essenza specifica del numero, di esser determinato. Un numero dunque indeterminato non esiste, nè può esistere.

Seconda proposizione. « Se un numero di cose, affinchè possa esistere, dee essere *determinato*, egli dee essere altresì *finito* ».

La ragione di ciò si è, che l'esser un numero *determinato*, inchiude già l'idea dell'essere *finito*. Poichè determinato vuol dire, come dissi, ch'egli sia egli, e non più e non manco; che la sua esistenza quindi non si confonda nè col numero che lo precede nella serie, nè col numero che lo sussegue. E standoci alla serie nostra, che tutti i numeri particolari inchiude, via, scelgasi qual più si voglia fuori di tutti gli altri: poichè se si vuole un numero, conviene pure sceglierlo tra tutti, e non lasciare indeciso qual sia. Ora, qualunque si scelga, che sarà finalmente il numero che si sceglie? Sarà sempre il numero precedente aumentato di una unità. Ma il numero precedente

è pur finito; poichè facendosi lo stesso discorso di lui, egli è quello che lo precede, più un'unità, per modo che, venendo indietro al principio, si trova che qualunque numero particolare è l'unità, più delle altre unità: è dunque una somma di numeri finiti: qualunque numero dunque particolare dee essere finito per modo, che l'idea di numero particolare inchiude quella di numero finito. È dunque assurdo che esista un numero di cose veramente infinito.

Terza proposizione. « Una successione di cose infinite di numero, è contraddizione ».

Questa proposizione ha la sua ragione nelle due precedenti. Una successione di cose infinite di numero non potrebbe esser pensata, perchè il numero infinito non può esser pensato, giacchè involge contraddizione.

Ciò che non si può pensare per la contraddizione che involge, non è possibile.

Dunque una successione di cose infinite di numero è impossibile, o sia è cosa che involge contraddizione.

Quarta proposizione. « La produzione di un'entità mediante un'azione successiva e continua, dà una successione di cose infinite di numero ».

In una successione continua io posso assegnare un indefinito numero d'istanti.

Ma io ben capisco, che questo numero d'istanti, quantunque grande egli sia a mio piacimento, non perviene mai a formare il continuo, anzi nè pure a diminuirlo nella più piccola parte; perchè un istante non avendo lunghezza alcuna, ma essendo un perfetto punto, non può coprire la menoma lunghezza continua. Quindi per quantunque istanti io segni col mio pensiero in un tempo continuo e da lui li sottragga, io non ho diminuito la lunghezza di questo tempo nella più piccola parte, non avendo con ciò sottratto da lui alcuna lunghezza, ma ho segnato in lui un numero di punti privi al tutto di lunghezza. Mediante questo ragionamento io concludo, che restandomi sempre la lunghezza medesima continua (sebbene divisa in

minute parti, ciascuna però continua), io non potrei giungere ad esaurire questa lunghezza nè anco se io potessi moltiplicare gli istanti all'infinito: giacchè un infinito numero di non-lunghezze non possono giammai fare una lunghezza. Questa natura del *continuo* però non è quella che involge alcuna contraddizione; chè non è già essa che abbia in sè un numero infinito di punti, ma sono io che gli immagino, o mi sforzo d'immaginarli in essa (1). Per quanto sia misteriosa questa natura del continuo, ella non è però ripugnante ed intrinsecamente contraddicente.

All'incontro supponendo noi, com' è nel caso nostro, una *successione continua*, dico che in questa successione, s'ella si desse, non tratterebbesi già di questo, che noi colla mente notar potessimo in essa un numero indefinito d'istanti; ma n'avverrebbe che un *numero veramente infinito* d'istanti dovrebbero realmente in essa distinguersi, e venire con essa ad esistere.

E, in vero, l'istante in cui una cosa è, si distingue realmente dall'istante precedente in cui la cosa ancora non è.

Immaginiamo dunque che il capello, di cui abbiam incominciato a prender esempio, venisse alla lunghezza d'un palmo con un movimento continuo. Io posso dividere tutto il tempo che egli occupa a fare questa operazione, in un numero d'istanti qual più mi aggrada. Ora si osservi, che notando nel tempo di cotal crescimento un numero dato d'istanti qualunque sia, anche sterminato, io non segno già semplicemente coll'immaginazione de' punti in un continuo; ma a quella mia divisione corrisponde una divisione reale nel fatto. E veramente, nella serie d'istanti da me segnata togliamo a considerare il secondo, il terzo, e il quarto istante: dico che il capello nel quarto istante è più lungo che nel terzo, e nel terzo è più lungo che nel secondo se cresce con moto continuo. Questa differenza del capello, per minuta che sia, è reale (dato il crescimento continuo): sicchè nel se-

---

(1) Che il concetto del *continuo* nulla abbia di ripugnante in se stesso, più manifestamente apparrà di sotto, dove parliamo del *continuo* nello spazio.

condo istante la differenza del terzo ancora non esisteva, e nel terzo non esisteva quella differenza che alla lunghezza del quarto istante il produsse. Queste piccole lunghezze dunque o differenze esistono in istanti diversi, e quindi sono realmente l'una dall'altra distinte e diverse. Ora se il crescimento del capello è continuo, non solo io posso accrescere indefinitamente il numero degl'istanti, ma ben anco io vedo che questi, ove fossero cresciuti all'infinito, non esaurirebbero quel continuo. Ma quello che prova la nostra tesi si è, che dato il *crescimento successivo continuo,* quella divisione che io non giungo a fare coll'assegnare un numero infinito d'istanti, verrebbe ad esser fatta dalla natura stessa della cosa, e così si attribuirebbe un assurdo alla natura. Infatti vedemmo, che quand'io segno e noto in quel continuo crescimento un numero grande quanto voglio d'istanti, tutti questi suppongono una divisione reale della natura, e un ugual numero di differenze nel capello, quindi un numero reale di stati diversi, di lunghezze diverse nel capello medesimo. Non sono già io quegli che, fissando quel numero d'istanti, abbia diviso, e creato quelle differenze nel capello, ma trattasi di differenze che sono indipendentemente dal mio pensiero. Io vedo, che posso moltiplicare a piacimento il numero d'istanti, e trovo altrettante differenze realmente distinte tra loro. Di più vedo, che per la stessa ragione per la quale il numero degli istanti, foss'anche infinito, non adegua il continuo, anche a questo numero infinito corrisponder dovrebbe un infinito numero di differenze realmente distinte e ciascuna farebbe ancora una piccola lunghezza continua. Quindi se v'ha un crescimento successivo e continuo, forz'è che vi sieno realmente distinte di tempo un infinito numero di differenze, o sia di diverse lunghezze avute da quel capello in un infinito numero d'istanti pei quali è successivamente passato. Si rifletta, che se questa conseguenza involge contraddizione, la contraddizione non viene che dal *numero infinito*: sicchè, date le premesse, il numero infinito è *necessario*: e se il *numero infinito* è assurdo, com'è; convien dire che l'assurdità si contenga nelle premesse.

Quinta proposizione. « La produzione d'un ente con successione continua, è assurda ».

Questa proposizione è un corollario della quarta e della terza, ed è ciò che volevasi dimostrare.

Conchiudasi dunque, che la continuità del tempo, quale ci viene data dall'osservazione, è puramente *fenomenale* ed illusoria, perchè la ragione la prova impossibile.

§ 7.

La continuità del tempo è una mera possibilità, o sia un concetto della mente.

791. Se noi non abbiamo un'idea di continuità reale nel tempo dall'osservazione, abbiamo però un'idea di continuità astratta, ma confusa, e col ragionamento sulle *possibilità* delle cose in noi venuta nel modo seguente.

Entro due istanti dati, cioè entro lo spazio di tempo in cui si assolve un'azione osservabile, vediamo farsi medesimamente un gran numero d'altre azioni, o almen cominciare, meno o più lunghe di quella. Ora consideriamo i cominciamenti di queste azioni: l'istante nel quale cominciano non è punto dalla loro natura determinato. Noi pensiamo dunque alla *possibilità*, che in qualunque istante, assegnabile entro lo spazio di tempo predetto, possa cadere il cominciamento di un'azione. Quindi tutto quello spazio di tempo non ha, rispetto a questo, particella che sia diversa dall'altra, non ha intervallo di sorta; ma in esso, ovecchè si voglia, si può assegnare un punto, ed ivi far cominciare un'azione. Quest'attitudine che ha il detto spazio di tempo, quest'uguaglianza perfetta e indifferenza a ricevere in qualsivoglia sua parte un principio d'azione, questo nessuno intervallo, nessuna esclusione in qualunque suo istante, è appunto ciò che ci dà quell'idea astratta che noi abbiamo della continuità del tempo; la quale si riduce alla *possibilità* d'assegnare il principio o il fine di un'azione egualmente in tutti i punti pensabili in un certo spazio di tempo.

792. Ma abbiamo detto, che quest'idea *astratta* di continuità è *confusa*, perchè, se ne facciamo l'analisi, troviamo esser bensì vero che un'azione può farsi cominciare in qualunque istante assegnabile, ma non esser vero, che questi istanti si possano sommare insieme, nè sommati farne risultare alcuna continuità di tempo.

§ 8.

Distinzione tra ciò che è assurdo e ciò che è misterioso.

793. Assurdo è ciò che involge contraddizione.

Misterioso è ciò che è inesplicabile.

Invano i sofisti hanno tentato di confondere questi due distinti concetti: essi rimarranno sempre distinti.

Ciò che è assurdo, si dee rigettare come falso.

Ciò che è misterioso, tanto è lungi che rigettar si deva, che anzi spesso rigettare al tutto non si può. Bene spesso quello che è misterioso, è un fatto: ed i fatti non si posson negare. Innumerevoli sono i fatti misteriosi nella natura materiale: si vorrà pretendere che non deva essere nessun mistero nella natura dello spirito, in questa natura tanto più sublime, più attiva, immensa, profonda?

794. Noi abbiamo dimostrato assurdo il *continuo nella successione*.

Ma il concetto del *continuo semplice* il crediamo misterioso, e non assurdo: il crediamo anche manifestamente esister nel fatto. Quindi nel mentre che abbiamo rigettato il *continuo nella successione*, non ci crediamo in diritto nè in potere di rifiutare il *continuo* dalla natura delle cose, siccome un concetto ove non vediamo alcuna contraddizione. Come abbiam provato, che è assurdo il continuo nel *tempo*, così proveremo non essere assurdo il continuo nello *spazio*. Della *durata* priva di successione possiamo dire il medesimo.

§ 9.

Nella durata delle azioni compite non c'è successione, e perciò non c'è idea del tempo, ma continuo.

795. Un'azione, un ente, l'essenza d'un ente dura, e talor dura immutabile.

Nell'esistenza d'una essenza qualunque, la quale non muta, c'è *durazione;* ma non si può assegnare *successione* alcuna, come si può assegnare in quelle azioni ed enti che si producono e generano, e che non sono ancora perfettamente prodotti e generati.

Ora nella durata d'un ente compito non avendovi successione, nulla ripugna che v'abbia il *continuo;* chè l'unica ragione che rende impossibile il continuo nella successione, è quella, come abbiam veduto, che se in questa egli si desse, si darebbe un numero di cose infinito realmente distinte tra loro, ciò che implica un'assurdità.

796. L'esistenza dunque di Dio, dell'anima nostra, e di tutte le cose che durano, è *continua.*

La successione all'incontro che si trova nella generazion delle cose, non è continua: ed è questa che dà l'idea del tempo, e che lo misura.

A noi però è sommamente difficile il pensare *durata* senza *successione:* chè noi sogliamo sempre, come abbiam detto tante volte, cercar luce a' nostri pensieri dalle mutazioni e da' confini.

§ 10.

L'idea dell'essere che forma il nostro intelletto, è immune da tempo.

797. L'idea di tempo è l'idea di una successione in rapporto colla durata.

La *successione* non si trova che nelle azioni passeggere o transeunti, cioè nella produzione e generazione, e insomma nelle mutazioni delle cose.

L'idea dell'essere che forma il nostro intelletto, è immutabile, semplice, uguale. Ella dunque è al tutto immune da tempo.

798. Quindi l'idea del tempo non è *a priori*, come il Kant opinava, ma solamente si può cavare *a posteriori*, cioè dalle cose finite che si percepiscono siccome mutabili, onde quella idea da noi si trae mediante l'uso della ragione.

799. Quindi ancora si fa chiaro quel vero veduto dagli antichi, che l'intelletto colla sua parte più elevata è fuori del tempo (1): ch'egli quando ragiona *a priori*, astrae dal tempo: perchè egli non trova il tempo in se stesso, voglio dire in quell'idea prima che il forma, e nell'analisi della quale senza più consiste la materia del suo ragionamento *a priori* (2).

CAPITOLO VII.

ORIGINE DELL'IDEA DEL MOTO.

ARTICOLO I.

IL MOTO SI PERCEPISCE DA NOI IN TRE MODI.

800. Una delle grandi azioni che si fanno con successione, e che formano e misurano il tempo (3), è il moto: di questa idea del moto dobbiamo ora parlare.

---

(1) Questa parte più elevata è ciò che si chiama, propriamente parlando, intelletto: *Supremum*, dice s. Tommaso, *in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo* (*C. Gent.* I, LVII).

(2) S. Tommaso pure deduce l'idea del tempo *a posteriori*, cioè da' fantasmi: *Ex ea parte*, così egli, *qua se (intellectus) ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus.* Quindi quella elevatezza di maniera che usano i Padri della Chiesa quando parlano della parte più nobile della mente umana; quelle espressioni, consacrate da una costantissima tradizione, che gli uni appo gli altri ripetono di secolo in secolo, colle quali asseriscono, che la mente nostra è alle *eterne ed immutabili cose congiunta*, che gode la vista di una *verità incommutabile*, e che, come dice l'autore dell'*Itinerario*, vede *sempiternalia, et sempiternaliter* (*Itin. mentis etc.)*.

(3) La *successione* in generale forma il tempo; ma ciascuna *successione* particolare si dice misura del tempo quando si prende per norma a cui confrontare le altre successioni.

Il moto è *attivo* e *passivo* rispetto a noi.

Attivo chiamo quel movimento de' nostri corpi, di cui siamo noi stessi cagione quando camminiamo, o trasportiamo in qualunque modo il corpo nostro per la facoltà locomotrice di che siamo forniti.

Passivo chiamo quel movimento che riceve il corpo nostro da una forza esteriore che gli fa mutare di luogo.

801. Oltre al moto nostro, c'è poi il moto de' corpi che ci circondano, il quale nol soffriamo noi stessi nè attivamente nè passivamente.

802. Ora essendo il *moto* un'affezione sì del corpo nostro come de' corpi esteriori, avviene che noi lo percepiamo insieme co' corpi (onde si potrebbe dire una *compercezione*); e quindi che noi lo apprendiamo in tanti modi, quanti sono i modi della percezione de' corpi; i quali sono i tre già annoverati.

1° *soggettivamente*, mediante il sentimento fondamentale; e questo vale pel moto *attivo*, del quale la coscienza ci avvisa di esser noi stessi cagione;

2° *soggettivamente* ancora, mediante la sensazione acquisita, che ci fa sentire il movimento delle parti nell'organo sensitivo affetto; e quindi in questo modo percepiamo soggettivamente una specie di moto *passivo*.

3° *estrasoggettivamente*, mediante i sensi, i quali come ci fanno percepire alla lor foggia i corpi nostri sì bene che gli esteriori, così percepir ci fanno pure i movimenti che ne' corpi tutti avvengono, sia il moto rispetto a noi attivo o passivo; le quali affezioni di *attività* o *passività* del moto, *estrasoggettivamente* distinguere e percepir non si possono, ma solo *soggettivamente.*

Ora io non dovrei, a dir vero, ragionare che de' modi *soggettivi* di percepire il moto, non avendo fin qui trattato che de' modi soggettivi di percepire i corpi, e mi rimane a trattar del modo *estrasoggettivo.* Ma questa separazione renderebbe mozza la presente trattazione: il perchè non istimo convenevole di disgiungere al tutto il modo *estrasoggettivo* di percepire il moto de' corpi, da' modi *soggettivi.*

ARTICOLO II.

DESCRIZIONE DEL MOTO ATTIVO.

803. Non è però mio intendimento di mettermi in troppo difficili investigazioni intorno alla natura del moto: mio intento è solo d'additar l'origine delle idee del moto.

L'osservazione anche qui dee esser mia guida, e il fatto in prima della coscienza.

Parlerò del moto attivo, e poi del passivo.

Noi abbiamo la facoltà di movere il corpo nostro (1). Che è questa facoltà? come ci vien presentata dall'osservazione?

Il sentimento fondamentale che ci fa percepire immediatamente il corpo è fornito di un suo *modo*, chiamato da noi estensione.

Ora la facoltà di movere il corpo nostro, siccome ce la presenta immediatamente l'osservazione, è un potere dell'animo sul sentimento fondamentale che consiste nella facoltà di mutare in una data maniera il *modo* di quel sentimento.

Il novo *modo* che prende quel sentimento, è un novo spazio in cui si diffonde: onde mutare il modo di quel sentimento fondamentale, si dice mutare lo *spazio* o il *luogo*.

E poichè l'anima ha virtù di mutare il modo del sentimento fondamentale, per questo si dice ch'ella ha potere sul proprio corpo, il potere di moverlo.

E veramente se il corpo è quell'agente che produce sull'anima il sentimento fondamentale, termine al quale è l'estensione; l'anima dee avere un'attività su quell'agente, quando il fatto dimostra ch'ella può far sì che muti in un dato modo la sua azione.

---

(1) Noi non potremmo cominciare a movere spontaneamente qualche parte del nostro corpo, se non avessimo il sentimento di poterlo fare. Nel sentimento fondamentale dunque del corpo nostro si dee racchiudere ancora la potenza che noi abbiamo sopra il medesimo.

ARTICOLO III.

DESCRIZIONE DEL MOTO PASSIVO.

804. Ma noi non abbiamo solo l'energia di moverci; possiamo anche esser mossi.

Quando moviamo noi stessi, allora dalla *quantità di sforzo* che noi facciamo in movendoci, abbiamo la percezione e una certa misura del moto.

Ma quando noi siamo mossi da una forza esteriore, allora non sempre percepiamo il nostro movimento.

Poichè o la forza che ci move produce una mutazione ne' nostri organi sensitivi, siccome avviene quando per ispinta e violenza esterna e parziale noi siam tratti d'un luogo in un altro, ed allora sentiamo una passione, e percepiamo altresì il moto nostro, al quale ricusano di secondare tutte l'altre parti del corpo inerti, che immediatamente non sono affette dalla forza motrice: o pure noi siamo mossi da tal forza esteriore, che facendo cangiar di luogo a tutto il corpo nostro contemporaneamente, non muta nulla di esso, non trae del suo luogo rispettivo nessuna menoma particella sensitiva del medesimo; e in questo caso noi col solo sentimento interiore non possiamo percepire nè la quantità del moto, nè il moto stesso.

Indi è, che sebbene noi siamo rapiti tuttodì insieme colla terra in un velocissimo movimento, che ci raggira intorno all'asse di questo pianeta e ci fa percorrer più centinaia di miglia ciascun'ora, verso a cui è nulla la prestezza di qualsivoglia celerissimo corridore; tuttavia non ci accorgiamo di rimoverci un punto; e ciò perchè non moviam noi stessi; ma altri ci move e porta equabilmente così, che non ci è data in movendoci nessuna specie d'interiore od esteriore sensazione nè degli occhi nè del tatto nè degli altri sensi, dalla quale siamo avvisati di quel nostro movimento.

805. Il moto nostro attivo dunque in due guise si percepisce; pel sentimento interiore della coscienza, e per le sensazioni esteriori: ma il moto passivo non si percepisce che mediante le sensazioni esterne.

ARTICOLO IV.

IL MOTO NOSTRO PER SE STESSO NON È SENSIBILE.

806. Corollario di questa osservazione si è, che il moto nostro non è a noi sensibile per se stesso.

L'osservazione ci mostra, che noi possiamo esser mossi, e non punto sentirlo.

Noi conosciamo il movimento, come abbiamo detto, per la sua *causa* soggettivamente, e pe' suoi *effetti* estrasoggettivamente: ma se non siamo noi quelli che ci moviamo, se siamo trasportati da una forza esteriore tutti di peso senza mutazione negli organi nostri sensitivi, non possiamo conoscere questo *moto* perchè non succede mutazione nel nostro sentimento (1).

---

(1) Colgo l'occasione di sciorre un dubbio che potrebbe nascere in alcuno circa la distinzione tra l'*idea*, e il *giudizio sulla sussistenza delle cose*. Dissi (398–401), che ov'anco un oggetto qualunque si concepisca dalla mente fornito di tutti i suoi caratteri essenziali e accidentali, non è tuttavia necessario ch'egli sussista; e che perciò, giudicando poi che sussista, non abbiamo con questo nulla aggiunto alla sua idea. Or si dimanderà: il luogo e il tempo non son essi caratteri accidentali sì, ma pur caratteri della cosa? giudicando che una cosa sussista, voi aggiungete all'idea della cosa il luogo e il tempo, caratteri che a lei mancavan da prima.

A che rispondo colla seguente osservazione. Il luogo e il tempo per sè non sono caratteri della cosa; in qualunque luogo e in qualunque tempo la cosa sussista, ella è la medesima nè più nè meno; nessuna giunta, nessuna alterazione nella sua natura. Questo è da considerarsi attentamente. Prova di ciò può essere l'esperienza che accenno in un ente sensitivo. Un ente sensitivo può essere trasportato ovecchessia, anche le mille miglia lontano, senza che egli n'abbia il minimo sentore: e perchè ciò? perchè il trovarsi in questo o quel luogo (e dite lo stesso del tempo) è nulla per lui, non cangia in lui nulla, la sua natura resta quella stessa identica nè più nè manco di prima, senza alterazione di sorta: nell'idea dunque di una cosa non entra il luogo nè il tempo. All'opposto il giudizio sulla sussistenza di una cosa corporea, quando si fa per la percezione sensitiva, determina il *luogo*: chè se io percepisco co' sensi un corpo, devo percepirlo in luogo determinato. Ma che è questo *luogo*, che occupa il corpo percepito? Il *luogo*, diciam noi, è qualche

ARTICOLO V.

IL MOTO NE' NOSTRI ORGANI SENSITIVI È SENSIBILE.

807. Vero è, che quando un certo movimento si produce nel nostro organo sensitivo, noi sentiamo le particelle sensitive di esso organo in altra figura da quella a cui prima riferivamo

---

cosa che spetta alla *realità*, perciò appunto non cade nell'idea, ma cade sotto al giudizio insieme colla *sussistenza* della cosa della quale forma, nelle cose corporee, un elemento. Si replicherà: non ho io dunque l'*idea* del luogo? Sì, ma a quello stesso modo come ho l'*idea della sussistenza*. L'idea della sussistenza è universale come tutte l'altre idee, perchè non è che la *possibilità* che un ente sussista. Ove si tratti all'incontro della particolar sussistenza d'un ente, questa sussistenza che voi pensate è l'idea medesima della *sussistenza* ma determinata con un *giudizio* ad un particolare. Medesimamente voi avete l'idea di un luogo: questa idea è la *possibilità* che un ente esteso esista in quel luogo. Quando voi percepite un ente esteso sussistente, determinate con un *giudizio* l'*idea* di quell'esteso affermandone a voi stesso la sussistenza, e con esso il luogo empito. Se non che il *luogo* è un astratto, la sussistenza è l'atto stesso dell'ente: il luogo è il *modo della sussistenza* di quell'ente che corpo chiamiamo. Questa distinzione tra ciò che si comprende nell'*idea*, cioè l'*essenza*, e ciò che fa conoscere intorno ad essa il giudizio (il particolare, la sussistenza), fu nota all'antichità; ma molte volte altresì (com'è difficile assai a tenerla presente) dagli antichi venne dimenticata. Indi accadde, che ove si abbatterono a questioni che erano insolubili senza lei, ricorsero ad altre distinzioni, che hanno grande analogia con essa, ma che non mancano tuttavia di imbarazzare la scienza, col moltiplicare gli enti senza necessità, quando si presentano come distinzioni diverse. L'una di queste distinzioni è quella che abbiamo toccata, tra la *materia generale*, e la *materia particolare*: quella necessaria dicevano alle *idee* delle cose corporee, questa non necessaria. Ma non è che esistano due materie; è che esiste 1° la sola materia particolare, 2° e l'*idea* della materia particolare. L'*idea* della materia particolare non è che la stessa materia particolare in quant'è pensata come possibile: indi sembra che sia una materia universale, perchè il possibile è universale. Una distinzione similmente fecero gli antichi tra la quantità universale e la particolare, sulla quale si può fare la stessa osservazione: la quantità universale non è che l'*idea* della quantità. E ciò intravidero anch'essi quando la chiamarono altresì

il sentimento fondamentale, e quindi il sentimento stesso fu mosso ed eccitato, e insieme colla modificazione di quel fondamental sentimento noi abbiam percepito un moto, in quanto che la *materia* sentita cangiando forma eccita il nostro sentimento.

Ma non perciò il movimento è sentito per se stesso; ma bensì per la peculiar circostanza, ch'egli altera lo *stato* dell'organo sensitivo, il quale è sempre da noi sentito in quello *stato* nel quale egli è.

Questo moto pertanto è alterazione della rispettiva posizione delle molecole che compongono l'organo sensitivo. Poichè quell'organo è da noi sentito secondo certa legge che determina la posizione delle molecole che il compongono; e se la posizione richiesta ad uno *stato* dell'organo (relativamente al sentimento) viene alterata, l'organo piglia un altro *stato sensibile*, e quindi vien sentito in modo ed in luogo novo, secondo la natura dell'alterazione sofferta.

L'organo sensitivo dunque potrebb'esser trasportato di un luogo in altro lontanissimo (e ciò avviene di tutti noi stessi nel moto diurno della terra), e non risentirsene menomamente.

Non è dunque il moto dell'organo che noi propriamente sentiamo, ma il suo *stato sensibile*.

Cioè a dire, le particelle sensitive e sensibili che compongono l'organo, legate insieme in modi diversi, in diverse proporzioni e posizioni rispettive, avvicinate per esempio colla com-

---

quantità intelligibile. Ecco con quali maniere di parlare presenta quella distinzione Simplicio (nel IV della *Fisica* di Aristotele): « Meglio io credo « il dire avervi una estensione *specifica* » (Il greco dice κατ' εἶδος, cioè *secondo l'idea*, che tocca appunto il concetto mio) « quale negli *esemplari* si « vede, — e un'altra che si concepisce per un discernimento passivo di una indivisibil sostanza e priva di parti ». La quantità dunque *intelligibile* vien descritta siccome quella che è *secondo l'idea*, che si vede negli *esemplari*, i quali sono pur le idee prime. Che altro dunque è essa se non l'*idea della quantità*, o, se più si vuole, la quantità che coll'idea si pensa, che viene al medesimo colla quantità possibile od universale?

pressione, allontanate colla distensione, danno un'altra forma a *tutto* l'organo sentito; e quest'organo in altra forma, si sente da noi in altro modo, con vario piacere o dolore, e si sente insieme questa mutazione. Ora il novo piacere o dolore, e per dir tutto, la nova sensazione, si riferisce a tutti i punti sensibili entro quella nova forma ove ha operato la forza. E perchè la forma era prima diversa, il piacere o dolor diverso col quale si sentiva l'organo, riferivasi a punti diversi. Non è la mutazione di luogo propriamente fatta da ciascuna molecola sensitiva, che da noi si senta (il moto assoluto delle molecole); è bensì la mutazione della forma totale dell'organo, cioè la mutazione di luogo di più molecole ad un tempo (il moto relativo delle molecole), quella che fa sensibili in altri luoghi le parti individuali dell'organo stesso.

808. Volendo dunque analizzare quel sentimento soggettivo col quale noi percepiamo le parti sensitive del nostro corpo, in occasione d'un movimento sensibile, vediamo

1° che questo sentimento è vario piacere o dolore corporeo diffuso in una data estensione limitata o figurata;

2° che la *figura* di questa estensione sentita può mutarsi mediante un moto relativo delle sue parti, e che il sentimento si diffonde tuttavia sempre nella estensione compresa in tutte le figure successive che prende;

3° che quindi il *sentimento soggettivo* percepisce il *movimento* particolare che succede in mutandosi la *figura* dell'organo, in quella parte sola però, ove la forza applicata opera in quel modo che è necessario affinchè ivi produca sensazione.

Il sentimento soggettivo dunque percepisce il movimento in quanto è alterazione che soffre la sua materia.

ARTICOLO VI.

RELAZIONE TRA IL MOTO E LA SENSAZIONE.

809. Quindi il moto in universale e assoluto è cosa al tutto diversa dalla sensazione.

Il moto poi relativo, che succede nelle parti dell'organo sensorio all'occasione che questo cangia di figura, è « un'affezione della materia della sensazione », ed è sentito come è la materia affetta.

ARTICOLO VII.

DEL MOTO RELATIVAMENTE ALLA PERCEZIONE (1) DEL TATTO.

810. Il tatto percepisce la durezza e la superficie de' corpi. Ma quando un corpo, poniamo una punta, striscia in sul nostro braccio fermo, correndone la lunghezza, percepiamo noi allora il moto col tatto?

Sembra a prima giunta di sì; e certo noi percepiamo qualche cosa di simile al moto.

Ma si presenta una difficoltà in questo, che sebbene noi sentiamo nel braccio nostro una sensazione, che si move, quasi direi, allungandosi secondo il braccio stesso, e con essa percepiamo il corpo che produce la sensazione; tuttavia pare che noi non ci possiamo ben accertare dell'identità del corpo che ci produce quelle sensazioni; perchè in luogo d'un corpo che scorre, potrebbero essere altrettanti corpi l'uno all'altro successivamente senza notabile intervallo sostituiti (2).

---

(1) Ne' sensi esterni abbiam distinto 1° la *sensazione* dell'organo, 2° la *percezione* di cosa diversa dall'organo. Abbiam parlato del moto relativamente alla sensazione (806); ora parliamo del moto relativamente alla percezione corporea.

(2) In generale si può stabilire, che quando noi tocchiamo de' corpi con parti diverse del corpo nostro, noi non percepiamo la loro identità: perchè a diverse parti affette del nostro corpo corrispondono diverse percezioni di cose esterne, e quindi sembrano tanti i corpi (gli agenti su di noi) quante sono le percezioni che noi abbiamo in diverse parti del nostro corpo, massime se sono contemporanee. Tuttavia quando noi siamo tocchi in uno spazio continuo (fenomenalmente), allora il tatto ci avvisa di più corpi, che formano un continuo tra loro, come avviene ne' solidi. Ma se abbiamo più sensazioni non continue, come se da un corpo siamo tocchi in una mano e anco in un piede, noi non possiam pensare se non che due sieno i corpi che ci

ARTICOLO VIII.

DEL MOTO RELATIVAMENTE ALLA PERCEZION DELLA VISTA.

811. Se noi ci moviamo, cangia la scena delle cose visibili d'intorno a noi; e questi cangiamenti diventano indizî a conoscere il moto e nostro ed altresì delle cose circostanti: il che come avvenga spiegherò di proposito trattando della terza maniera di percepire i corpi.

Ma se si movono le cose vedute, l'occhio nostro restando fermo, percepiam noi coll'occhio un movimento?

Un punto nero corrente sopra una superficie bianca, ci dà il concetto di un movimento: non è però di questo, che noi

---

toccano. È solamente coll'aiuto della vista, o della continuità del tatto, come dicevo, e coll'abitudine, che giudichiamo dell'unità del corpo. Quindi il giudizio sull'identità del corpo che ci tocca in diverse parti contemporaneamente, è un giudizio *abituale*, proveniente dall'esperienza; il che lo rende talora ingannevole. A ragion d'esempio, se voi toccate un bottoncino con due dita accavallate, voi sentite due bottoncini. Perchè ciò? perchè sentite due sensazioni in due parti diverse delle dita vostre, e in tali parti nelle quali non siete usato a sentirvi toccare contemporaneamente da un corpo solo: chè non essendo la posizion naturale delle dita quella di essere accavallate, ma diritte e piane, quando due dita toccano un corpo stesso, avete le sensazioni, che vi produce il medesimo, prossime tra loro; quando all'incontro toccate colle due dita accavallate, una sensazione si slontana dall'altra, e vien formata nella parte della punta del dito opposta a quella dove suol comunemente avvenire. Nel caso nostro della punta che striscia sul braccio, avvi la continuità (fenomenale) della sensazione scorrente, e questa fa credere il corpo stesso, sebbene le parti tocche del braccio sieno diverse: ma veramente il puro tatto non attesta che varie sensazioni simili succedentisi senza notabile interruzione; il che non varrebbe a provare indubitatamente il moto del corpo esteriore. All'opposto ove la mia mano dà di piglio ad un corpo, e lo trasporta da un luogo in un altro, allora l'identità del corpo è provata dalla continuità della percezione del medesimo, immobile rispetto alla mia mano che lo stringe: in tal caso io percepirei bensì il movimento, ma non col puro tatto, ma col tatto aiutato dalla consapevolezza interiore che ho di movere il braccio.

possiam conoscere sicuramente il moto della cosa esterna, perchè ci sono de' moti apparenti e illusorî: ma il concetto del moto l'abbiam qui tuttavia.

. La difficoltà circa l'identità del corpo nella sensazion della vista è simile, ma minore che nella sensazione del tatto; poichè i caratteri di un corpo veduto, sono troppi più che i caratteri d'un corpo toccato; sicchè l'unione di quelli in diversi corpi è assai difficile, mentre la medesima sensazione del tatto può essere prodotta agevolmente da più corpi diversi.

ARTICOLO IX.

DEL MOTO RELATIVAMENTE ALLE PERCEZIONI DELL'UDITO DELL'ODORATO E DEL GUSTO.

812. In quanto questi sensi convengono col tatto, è a dirsi di essi, circa la percezione del movimento, quello stesso che del tatto fu detto (810).

In quanto dal tatto si distinguono, ed hanno congiunti i fenomeni del suono, dell'odore e del sapore, essi non percepiscono il moto, ma pur si fanno di lui misura, siccome tutti gli altri sensi, pel tempo. Chè dal tempo di cui è bisogno acciocchè si accosti a noi un corpo, sicchè toccare o vedere il possiamo, o fiutare, o assaporare, o udirne il suono, noi argomentiamo alla lunghezza del movimento da noi al corpo, o dal corpo a noi.

E di questa misura del movimento anche i ciechi nati, e tutti quelli che di qualche senso son privi, purchè non di tutti, posson far uso.

ARTICOLO X.

DELLA CONTINUITÀ NEL MOTO.

§ 1.

L'osservazione non percepisce le estensioni piccolissime.

813. Il fatto ci dice che la nostra osservazione non coglie le estensioni piccolissime.

L'invenzione del microscopio ha dato alla nostra osservazione un mondo che prima stavale interamente celato.

Ma quantunque s'accrescano gli stromenti di osservare la natura, evidente cosa è ch'essa ci vince in sottilità: la finissima orditura de' corpi è tale, da farci credere che deva esser sottratta e velata sempre a' sensi nostri, e ne' gradi d'una estensione che diminuisce continuamente, si dee venire ad una sì fatta piccolezza, la quale si tolga interamente da qualunque nostra avvertenza.

§ 2.

L'osservazione non ci dà che una continuità fenomenale nel moto.

814. Quindi tutto ciò che ci dice l'osservazione intorno alla continuità del moto, non ha valore che ad attestare una *continuità fenomenale,* ossia apparente all'osservazion nostra.

Ma potendovi esser de' minutissimi intervalli i quali sfuggano all'osservazione, forz'è il dire che dall'osservazione non possiam cavare nessuna vera prova sulla reale continuità del movimento.

§ 3.

La continuità reale del movimento è assurda.

815. Se l'osservazione non può dirci nulla di certo sulla continuità reale del movimento, rimane a tentare la via del ragionamento.

Il ragionamento non ci può accertare de' fatti, ma può pronunziare sull'intrinseca possibilità o impossibilità de' medesimi, perchè la possibilità è l'oggetto della pura mente.

Ora noi abbiam dimostrato già sopra, che la *continuità nella successione* è assurda (779–799).

Ma nel movimento, come in ogni azione che cresce e minuisce, avvi successione.

Dunque nel movimento è assurda una vera e reale continuità.

In tal modo si è che il ragionamento dal discorso delle mere *possibilità* conchiude talora ai fatti: egli può *negarli*, ove scopra

in essi intrinseca ripugnanza; ove non possa notarvi ripugnanza non può asserirli, ma solamente dichiararli *possibili*.

§ 4.

Obbiezione tratta dal salto, risoluta.

816. Se nel movimento non può ammettersi vera continuità; dunque egli si fa per salti. Ma essere il salto escluso dalla natura, è sentenza comunissima ed antica.

E certo il *salto* nella natura è assurdo.

817. Ma il non esserci vera continuità nel movimento, affermo che non v'induce il *salto*.

L'idea del *salto* non è, nè può essere in ciò che avviene in un istante.

Poichè il *salto* suppone due punti, dall'uno all'altro de' quali si *passi* senza toccare il mezzo. Ora nell'idea di *passaggio* si comprende quella di *toccare* il mezzo, chè il passare d'un luogo all'altro senza toccare il mezzo è passare senza passare. È dunque assurdo il concetto del salto nella natura in questo senso, che si mettano in mezzo degli anelli, e poi si facciano trapassare senza toccarli: il mettere degli anelli in mezzo (cioè dei passi necessarî), e poi il farli trasalire, è contraddizion manifesta.

Il movimento reale all'incontro ove non si aggiunga cosa alcuna al suo concetto colla immaginazione, altro non presenta che l'esistenza d'un corpo successiva in più luoghi, senza bisogno di pensare che salti d'un luogo a un altro. Non inchiude dunque questo concetto un salto, non inchiudendo un necessario passaggio d'un luogo al suo vicinissimo. Ma noi aggiungiamo la necessità di questo passaggio colla immaginazione, essendo noi avvezzi d'aver presente la continuità fenomenale del movimento, nella quale crediamo d'osservare un passaggio continuo in vece della sola esistenza del corpo successiva in più luoghi così prossimi tra loro, che la distanza ne sia al tutto inavvertibile.

A facilitare l'intelligenza di ciò ch'io dico, conviene osservare, che l'estensione non è che il termine d'una forza, secondo

la spiegazione per noi data del concetto dell'estensione. Ora la forza può variare il suo termine, può stendersi in uno spazio anzichè in un altro, senza che vi sia bisogno di supporre un vero passaggio continuo dall'uno all'altro; chè ella può con somma celerità ritirarsi da un luogo, e spandersi in un altro contemporaneamente a sì fatta ritirata. Certo questo concetto non implica alcuna contraddizione.

818. Ma io ben sento quanto sarà difficile a concepirsi dagli uomini, l'intendimento de' quali è sempre colla immaginazione implicato e confuso. E non v'ha esperienza del fatto accennato: gli spazî diversi in cui la forza corporea a mano a mano s'estende sono (per una legge dell'autore della natura) così prossimi, che nessuna divisione tra essi è percettibile: quindi l'apparente vista di un continuo, e la difficoltà a pensare che in altro modo il movimento possa avvenire.

A' filosofi tra' miei lettori io appello di buon grado intorno alla dirittura del ragionamento, col quale tolgo al moto locale la perfetta e vera continuità.

§ 5.

Continuità mentale del moto.

819. E ciò che rende ancor più difficile sentir la verità di questa nostra sentenza si è, che v'ha nella nostra mente, come del *tempo*, così pure del moto l'idea di una certa *continuità mentale*.

Questa *continuità mentale* ed astratta consiste nella possibilità (che noi concepiamo uguale e indifferente), che in qualunque punto di tempo e di spazio cominci o termini il movimento.

Non essendo un punto del tempo e dello spazio più atto dell'altro a ricevere il principio o il termine del movimento, quindi un'uguaglianza di *possibilità* che produce o più tosto che è l'idea confusa di una *continuità astratta* nel movimento di un corpo che scorre tra due istanti o due punti qualunque sieno. E dico confusa, perchè analizzando un tal pensiero, svanisce, trovandosi che nessun numero di punti accostati può formare una continuità.

CAPITOLO VIII.

ORIGINE DELL'IDEA DI SPAZIO.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE TRA L'IDEA DI SPAZIO E DI CORPO.

820. Il corpo fu da me definito « una sostanza atta a produrre in noi un'azione che è un sentimento di un certo piacere o dolore avente un modo costante che noi chiamiamo estensione » (749-753).

L'estensione dunque, ove si derivi dal corpo, è un'astrazione della mente, siccome il *tempo* e il *moto* puro: è il modo particolare di quel sentimento che il corpo cagiona nel nostro spirito.

Quando poi quest'astrazione è formata, ella può esistere in noi indipendentemente dai corpi, siccome tutte l'altre idee astratte.

ARTICOLO II.

L'ESTENSIONE O LO SPAZIO È INTERMINABILE.

821. L'estensione o lo spazio, preso in questo modo astratto, o in qualuque altro, è *interminabile*, *immisurabile* e *continuo*.

Ora come avviene che il nostro concetto di spazio acquisti que' caratteri innegabili dell'*interminabilità*, *immisurabilità*, e *continuità?* e questo anche limitandoci alla cognizione dello spazio astratta da' corpi?

Vediamolo, cominciando da' due primi.

In noi è una potenza di movere il corpo nostro (672-692).

Movere il nostro corpo non è che rimutare, cioè replicare il *modo* del sentimento del nostro corpo, ossia replicare l'estensione ch'egli occupa.

Ora gli atti delle nostre potenze noi possiamo replicarli indefinitamente: e quando nel fatto noi non possiamo più replicarli, per la limitazione di nostre forze, allora possiamo ancora immaginarli e pensarli replicati a nostro grado indefinitamente, per quella idea di possibilità che abbiamo continua alla mente, e che possiamo aggiungere a tutto ciò che noi concepiamo (403).

Questa operazione del nostro spirito, colla quale egli aggiunge a qualsivoglia avvenimento od oggetto da lui concepito l'idea del possibile, e coll'aiuto d'essa, l'immagina replicato indefinitamente, noi l'abbiamo già più sopra spiegata per l'idea dell'essere (469 e segg.).

Potendo noi dunque immaginare e pensare replicata indefinitamente l'estensione del corpo nostro, acquistiamo con ciò l'idea d'una estensione interminabile.

L'idea dell'*estensione interminabile* non è dunque a principio altro che « la possibilità di replicare indefinitamente il modo del nostro sentimento, che chiamasi estensione del corpo nostro: astraendo in tal pensiero e immaginazione dal corpo stesso ».

822. Così dall'estensione percepita soggettivamente si trae l'interminabilità ideale della medesima (1). Ma questa stessa estensione che noi percepiamo soggettivamente, possiamo altresì percepirla estrasoggettivamente: il che equivale a un dire, percepirla ne' corpi esterni: chè l'esteriorità del corpo non è che il modo estrasoggettivo, col quale noi il percepiamo.

Data in tal modo la percezione del corpo, abbiamo, per la virtù d'astrarre, quella dell'estensione del corpo.

Indi l'interminabilità e l'immensurabilità dell'estensione così concepita, che in generale si può definire: « la possibilità di pensare replicata indefinitamente l'estensione de' corpi ».

ARTICOLO III.

LO SPAZIO O L'ESTENSIONE È CONTINUA.

823. L'idea dunque dello spazio interminato che prima s'affaccia all'analisi è un'idea astratta; l'idea della possibilità che l'estensione d'un corpo si rimuti successivamente senza fine.

---

(1) L'estensione è qualche cosa negli oggetti esteriori. È anche qualche cosa nel *sentimento fondamentale*, nel quale e rispetto al quale ha natura di *materia* e di termine. Di più l'estensione è comune alle nostre sensazioni ed ai corpi esteriori: ma in quanto è nelle nostre sensazioni l'appelliam *materia* di esse: in quanto è ne' corpi esteriori l'appelliamo *termine esterno*.

Ma noi, più che del corpo esteriore, occupiamoci del corpo nostro: chè non abbiamo ancora parlato di proposito che della soggettiva percezione. Quanto però diremo dello spazio percepito soggettivamente, tanto può il lettore da sè applicare al corpo esteriore, cioè al corpo estrasoggettivamente da noi percepito.

In questa ricerca, « se nel concetto di spazio contengasi la *continuità* perfetta », badisi prima di non confondere il sentimento di fatto colla possibilità d'altri suoi stati.

Circa il sentimento com'è nel fatto, si potrebbe, a dir vero, movere una questione assai difficile, la quale è questa: il sentimento attuale del corpo nostro contiene il sentimento della perfetta continuità del medesimo?

La soluzione di questa questione, ove si volesse tentarla per la via dell'esperienza, esigerebbe non solo le più diligenti osservazioni e le più sagaci avvertenze; ma finalmente sarebbe impossibile: e si converrebbe ricorrere, quant'io credo, a conghietture o a ragionamenti filosofici fini ed ingegnosi. Poichè qui trattasi di sapere se, lungo i filamenti nervosi, in ogni punto si possa eccitar sensazione, sicchè veramente le parti sensitive sien poste matematicamente contigue: su di che l'osservazione nulla dice nè può dire, chè a tanta sottigliezza non giunge (1).

Ma questa ricerca non è qui necessaria.

Poichè a spiegare la *continuità* dell'estensione, non rileva il sapere se tutti i punti matematici che notar si possono nel corso d'un nervo, sieno veramente sensitivi; chè non si tratta d'un vero di fatto, ma d'astrazione, di una idea che risulta alla mente dal concetto applicato della possibilità. E in vero, noi concepiamo assai bene la possibilità di riferire a qualunque di que' punti la sensazione che noi proviamo. Poichè se il nervo sentito ha i suoi pori e i suoi piccioli vani nella finissima sua tessitura, egli è poi al tutto accidentale che questi forellini cadano anzi

(1) La ragione non trova in ciò assoluta ripugnanza.

dove sono che tutt'altrove: e nulla ripugna che noi pensiamo un nervo aver là il pieno, ove di presente ha il voto; sicchè colla mente nostra noi possiamo tramutar luogo a tutte le particelle sensitive del nervo, come pur agli spazî vacui che nel medesimo qua e là si rinvengono: e questa potenza dell'*immaginazione intellettiva* basta a fare che noi concepiamo a pieno « la possibilità di riferire un sentimento a qualunque punto assegnabile », il che è l'idea della continuità.

Tale *possibilità* che abbiamo di riferire il sentimento a qualsiasi punto assegnabile in uno spazio, nasce dall'indifferenza che c'è nella natura dello spazio a ricevere anzi in un punto che in un altro quel sentimento. Non essendo determinazione alcuna in ciò, resta possibile che in qualunque punto entro i confini del corpo termini la sensazione: e questa indeterminazione de' luoghi, questa possibilità di riferire il sentimento indifferentemente ad ogni punto, racchiude ed è l'idea stessa del continuo nello spazio astratto.

La potenza di moverci n'agevola l'acquisto di tale idea; chè ci dimostra pur col fatto l'indifferenza che ha ogni parte di spazio ad esser quella ove il sentimento nostro si spande.

Notomizziam coll'immaginazione una mano: discopriamone i nervi tutti in essa serpeggianti: e poniam di scoprire con acutissimo microscopio il loro finissimo tessuto. Mediante tale stromento noi vediam l'aderenza delle molecole di cui sono composti, e i piccolissimi loro interstizî, in questi interstizî dove il nervo vaneggia, non è sentimento; chè non è parte sensitiva. Ora usiamo della facoltà motrice. Un piccolissimo movimento dato alla mano, che fa? il luogo occupato prima dalle molecole nervee è tosto lasciato libero, e quelle han preso posto là ove prima era il vacuo. In questa nuova posizion della mano, a che luoghi riferiamo noi il sentimento? a' luoghi vacui prima. Col moto dunque succede di fatto, che noi possiamo recare in qualunque punto matematico dello spazio il sentimento nostro: questa possibilità ci fa concepir lo spazio come di una *continuità* assoluta e perfetta.

Vero è che il sentimento dell'organo pel moto acquistato non è mutato punto: stantechè il moto per se stesso è insensibile (806). Ma ciò non toglie che la mente, aiutata massimamente dalla sensazione esterna dei corpi, non tragga nel modo detto un'idea della continuità della estensione.

ARTICOLO IV.

Del continuo reale.

824. Questa è l'idea del continuo veniente da un accozzamento mentale di possibilità. Ma v'ha egli il continuo realmente nella estensione corporea?

Questo è ciò che ci riserbiamo di ricercare dove parleremo della percezione estrasoggettiva de' corpi, siccome quella che pare più aperta, e che ci dà più manifesta luce in tale ricerca. Qui stiamo contenti a sapere che la continuità del corpo e dello spazio non ha interior ripugnanza.

ARTICOLO V.

IL CONTINUO NON HA PARTI.

825. Continuo vuol dire ciò che non ha verun intervallo, o divisione, dove nulla è staccato.

Il continuo dunque non può aver parti, chè le parti suppongono alcuna separazione tra loro.

ARTICOLO VI.

IL CONTINUO PUÒ AVER DE' LIMITI.

826. L'idea dichiarata fin qui del *continuo* è « la possibilità che un corpo termini contemporaneamente colla sua azione in qualunque punto assegnabile d'una data estensione ».

L'idea poi che abbiamo esposta dello *spazio continuo interminabile* è « la possibilità che ha un corpo di replicare indefinitamente l'estensione sua continua ».

Ma noi possiamo anche restringere il nostro pensiero, e pensare non tutte quelle mutazioni possibili, ma solo la possibilità di alcune.

In questo modo nasce a noi l'idea di un *continuo limitato*: per esempio, di un'area di mille palmi quadrati, o altra d'altra misura.

Quest'area però non ha parti in sè, ed essa quindi è continua, ma limitata.

Ora di questi spazii continui e limitati io posso immaginarne quant'io voglio a tutto mio piacimento; ma ciascuno di essi, piccolo o grande che sia, si riman sempre continuo, cioè senza parti.

827. Tutte queste idee pertanto di continue limitazioni sono comprese, come a dire in potenza (1), nel continuo illimitato, cioè nell'idea dello spazio interminabile; e di più ciascuna ha un rapporto di grandezza con ciascun'altra, sicchè è il doppio o triplo ecc. di un'altra, ovvero ha un'altra ragione qualsiasi di tutte le ragioni che assegnano i matematici, commensurabile, o no.

828. Il che fa sì, che noi consideriamo i minori continui siccome parti de' maggiori; sebbene quelli non sieno vere parti, se non mentali, vale a dire parti formate dagli atti diversi della mente nostra che è atta a limitare variamente la sua concezion del continuo.

829. Per le quali cose, tutte queste parti mentali ravvicinate non fanno già un solo continuo fino a tanto che si concepiscono come parti; ma fanno più continui minori, e non altro, per sì fatto modo, che ove noi le vogliamo considerar tutte insieme siccome un continuo solo, dobbiamo rimover da esse l'idea di parti, e ogni divisione qualsiasi, e accostandole in-

(1) Ciò che è in potenza, non è ancora veramente: quindi non sono nel continuo se non quelle limitazioni che noi ci poniamo, e nulla più. Quindi è chimerico quell'infinito numero d'idee che il Malebranche immagina possedere la nostra mente nella concezione dello spazio e delle figure, anzi quell'infinito numero d'infiniti (Lib. III). L'idea del continuo è una sola; il limitarla che noi facciamo ci produce dell'altre idee, ma sempre in numero finito, perchè questo lavoro nostro di limitare s'arresta finalmente, e non perviene mai a porre un infinito numero di limitazioni.

sieme coll'immaginazione, tor via ogni confine loro, anche puramente mentale; chè al concetto di continuo ripugna come suo contrario il concetto di parte.

ARTICOLO VII.

IN QUAL MODO SI PUÒ DIRE CHE IL CONTINUO È DIVISIBILE ALL'INFINITO.

830. Il perchè non può dirsi il continuo divisibile all'infinito, se non nel senso ch'egli è limitabile da noi indefinitamente (1).

E questa indefinita limitazione di cui egli è suscettivo, nasce dalla sua natura ed anche da quella delle facoltà nostre, che possono sempre iterare il loro atto, e massimamente dalla nostra facoltà di pensare, che mediante il concetto di possibilità può immaginare e pensar possibile tutto ciò che non è contraddittorio.

La divisibilità dunque all'infinito non è che la possibilità di ripetere indefinitamente la limitazione dello spazio da noi pensato: quindi la sentenza di s. Tommaso, che « il continuo ha infinite parti in potenza, e nessuna in atto ».

CAPITOLO IX.

ORIGINE DELL'IDEA DE' CORPI MEDIANTE LA PERCEZIONE ESTRASOGGETTIVA DEL TATTO.

ARTICOLO I.

SEGUITA L'ANALISI DELLA PERCEZIONE ESTRASOGGETTIVA DE' CORPI IN GENERALE.

831. Nella sensazione acquisita due elementi abbiam trovato:

1° La modificazione del sentimento fondamentale, per la quale sentiamo in una maniera nova la parte affetta dell'organo nostro sensitivo;

2° La percezione sensitiva del corpo esteriore, la qual dobbiamo noi ora diligentemente analizzare.

---

(1) Il continuo non si dice in senso composto *divisibile*, per la ragione che *diviso*, non è più *continuo*.

La percezione estrasoggettiva di un corpo, analizzata, ci dà pure due elementi:

a) il sentimento dell'azione che noi patiamo,

b) l'estensione, nella quale riferiamo il sentimento di quella specie di violenza che ci vien fatta, la quale estensione comprende un fuori di noi esteso.

832. Di qui può conchiudersi, che noi allora possiam dire d'avere la percezione d'un corpo mediante la sensazione acquisita, quando abbiamo percepito un distinto da noi, e un esteso.

Sponiamo dunque come i sensi esteriori ci dieno un subietto a cui convengano queste tre qualità, e cominciamo dal tatto.

ARTICOLO II.

TUTTI I SENSI CI DANNO LA PERCEZIONE D'UN DIVERSO DA NOI.

833. Ogni senso riceve un'azione.

Un'azione fatta in noi, della quale noi non siamo gli autori, suppone un diverso da noi (1).

Dunque ogni senso percepisce un diverso da noi.

ARTICOLO III.

TUTTI I SENSI CI DANNO LA PERCEZIONE D'UN FUORI DI NOI.

834. In prima si osservi, esser necessario alla chiarezza delle idee distinguere ciò che è *diverso* da noi, da ciò che è *fuori di noi.*

Cosa *diversa* da noi non vuol dire, che cosa diversa dall'*Io.*

Il concetto di diversità non racchiude alcuna idea di estensione, nè alcuna relazione coll'estensione. All'opposto la parola *fuori*, ha, nel suo senso proprio, una relazione coll'estensione.

(1) Cap. II, (672). — Quindi non si può ammettere la distinzione che cercò di stabilire tra' sensi il Royer-Collard, alcuni de' quali fece meramente stromenti di sensazioni, e alcuni di sensazioni e di percezioni ad un tempo (Vedi i frammenti delle *Lezioni del Royer-Collard*, stampati dal Jouffroy): perchè tutti percepiscono, tutti hanno la loro parte *estrasoggettiva*, sebbene in alcuni questa parte sia più distinta e in altri meno, come vedremo.

Una cosa fuori di un'altra, è una cosa che non occupa il *luogo* di un'altra. Quindi fuori di ME, viene a dire fuori delle parti ed organi senzienti del mio corpo (1), e solo per traslato si applica allo spirito.

Se dunque il *diverso da me* indica una relazione di distinzione dal mio spirito; il *fuori di me* indica propriamente una distinzione dal mio *corpo* in quanto egli è consenziente, per l'intima unione ch'egli ha collo spirito.

A dimostrar dunque che ogni senso percepisce il fuor di noi, dobbiam dimostrare che ogni senso percepisce un diverso dal nostro corpo soggettivamente percepito.

835. Ora, che ciò avvenga, risulta dalle cose dette.

Fu detto che il sentimento fondamentale è prodotto da una attività diversa da quell'altra che il cangia: indi due specie di attività: 1° il corpo mio che agisce immediatamente nel mio spirito, 2° ed i corpi esteriori che agiscono sul corpo mio.

In ogni sensazione dunque noi percepiamo un principio attivo, o sia un corpo diverso dal nostro corpo: chè ogni sensazione è passione che noi soffriamo d'altro che dal corpo nostro. Dunque ogni senso ci dà un fuori di noi.

836. E acciocchè non s'abbia dubbio di ciò, gioverà, a ribadire questa prova, alcuna riflessione.

Il corpo mio è sentito nel sentimento fondamentale: ciò che si sente fuor di quel sentimento, non è mio corpo.

Or si figga l'attenzione ne' quattro fenomeni, de' colori, suoni, odori e sapori, e nella durezza altresì, ed altrettali qualità tattili de' corpi; e vengasi interrogando la propria coscienza, se tutte quelle cose non sieno forse altro che i proprî organi sensitivi: facilmente si vedrà, che il termine di quelle sensazioni ha qualche cosa di diverso da' proprî organi, a tale che si può

(1) Ciascuna parte anche senziente del mio corpo si può dire *fuori di noi* in quanto ella si percepisce *estrasoggettivamente*, nella qual percezione in essa si considera ciò che ha di comune co' corpi esteriori tutti; ell'è allora fuori del *soggetto*, cioè la *parte percepita* è percepita come fuori della *parte percipiente*.

dire più agevolmente che l'odore non ha la minima similitudine col naso, nè il sapore colla lingua o col palato, nè il suono cogli orecchi, e così dicasi dell'altre qualità tutte. Quelle sensazioni dunque non possono avere per sola materia il nostro corpo; e se v' ha anche la *sensazione* del corpo nostro in esse, certo tutto ciò che con esse noi percepiamo, non è il corpo nostro. Esse provano dunque un principio esteriore al nostro corpo, un termine diverso da quello del sentimento fondamentale.

ARTICOLO IV.

IL TATTO SOLO NON PERCEPISCE CHE DELLE SUPERFICIE CORPOREE.

837. Quando noi siamo tocchi in parte sensitiva del corpo nostro, sentiamo il nostro corpo, cioè un certo piacere o dolore alla parte tocca (1), e ancora un'azione fatta in noi da qualche cosa di estraneo, il che viene a dire, percepiamo un agente fuori di noi (834-836).

E l'azione che viene fatta in noi, diversa dalla sensazione del membro affetto, è un sentimento che ha un *termine* esteso, e si diffonde in una estensione superficiale.

E veramente, ove siamo feriti da una punta, il dolor nostro si riferisce ad una punta, cioè occupa una piccolissima superficie; ma se noi veniamo tocchi da una superficie maggiore, per esempio dalla superficie circolare di una moneta, noi riferiamo il dolore ai punti compresi dentro quella superficie, e nulla fuori di essa sentiamo. Immaginiamo che venga calcata

---

(1) V' ha de' sentimenti essenzialmente diversi dal piacere e dal dolore. Il solletico, a ragion d'esempio, non sembra d'un genere tutto suo proprio? e così può dirsi di molt'altri sentimenti. Io non intendo mettermi in questa ricerca: solamente io dico, parermi fuori di dubbio, che o tutti i sentimenti che noi proviamo vengono accompagnati da un qualche grado di piacere o di dolore, ovvero che essi stessi sono altrettanti *modi* di piacere o di *dolore*: per questo dico: « un certo piacere e dolore », ovvero dico: « piacere e dolore corporeo » prendendo la parola corporeo per indicare quelle differenze che non analizzo in quest'opera.

ed impressa nel braccio nostro una lamina di acciaio formata a croce; la sensazione nostra termina anch'essa in quella figura; cioè la sensazione si versa per tutto quel piano che viene dalla detta lamina ricalcato, e si ritiene dentro a' limiti nè più nè manco di quello (1).

ARTICOLO V.

IL TATTO UNITO AL MOVIMENTO DÀ L'IDEA DI SPAZIO FORNITO DI TRE DIMENSIONI.

838. Tocchi in alcuna superficie del corpo, riceviamo una sensazione finiente in uno spazio superficiale (2).

Aggiungiamo a ciò la facoltà locomotrice.

Questa è un poter che abbiamo di replicare a piacimento lo spazio in che termina il sentimento fondamentale (803).

Medesimamente per tale facoltà noi possiam ripetere a nostro grado la superficie sentita col tatto.

Ora movendo una superficie d'un moto che non sia nel piano della medesima, ella traccia uno spazio solido, cioè fornito di tre dimensioni, larghezza, lunghezza e profondità.

Dunque la facoltà di mover noi stessi, e con noi l'altre cose, fa sì, che la sensazione nostra del tatto ci sia possibile in qualunque superficie dello spazio solido (3): e quindi noi abbiamo l'idea di questa possibilità.

L'idea della possibilità di mutare e ripetere indefinitamente le superficie che sono termine delle nostre sensazioni del tatto,

---

(1) In somma l'estremità de' nervi son quelle che vengono tocche, e quindi il toccamento si fa in superficie. Il che vale pel tatto esteriore.

(2) Qui si parla delle sensazioni avventizie, e non del sentimento fondamentale, dal quale io son convinto che v'abbia il continuo nelle parti a cui egli termina.

(3) Non è già che questa solidità possa esser nota al senso, chè il moto non è sensibile per se stesso, come abbiamo osservato, ma è una via per la quale noi formiamo il *pensiero* della solidità sensibile.

è l'idea dello spazio solido indefinito acquisita mediante il tatto associato col movimento (1).

ARTICOLO VI.

RIASSUNTO DE' MODI ONDE NOI PERCEPIAMO LO SPAZIO SOLIDO.

839. Ciò che abbiamo detto fa manifesto, che noi ci formiamo l'idea di estensione o spazio in due modi; 1° mediante il sentimento fondamentale accompagnato dalla facoltà del movimento spontaneo del corpo nostro, 2° e mediante le sensazioni del tatto aiutate pure dalla detta facoltà.

Lo spazio indefinito nel primo modo è prodotto da un movimento in tutte le direzioni di uno spazio solido sentito da noi, cioè dello spazio del nostro corpo, movimento che noi concepiamo siccome possibile indefinitamente.

Lo spazio indefinito nel secondo modo è prodotto dal movimento possibile di una superficie sentita in tutte le direzioni fuor del piano della medesima superficie.

E quindi è dichiarata la maniera onde i ciechi nati percepiscono lo spazio indefinito, e possono intendere le matematiche.

ARTICOLO VII.

È PIU' FACILE RIFLETTERE SULL'IDEA DELLO SPAZIO ACQUISTATA PEL TATTO E PEL MOTO, CHE PEL SENTIMENTO FONDAMENTALE E PEL MOTO.

840. Quanto sia malagevole a riflettere sul sentimento fondamentale e avvertirlo, fu dichiarato; e fu pure, quanto sia facile ad avvertire la sensazione acquisita (710-721).

(1) Il movimento spontaneo è la principal cagione delle notizie che noi acquistiamo delle distanze e degli spazî misurati; il tatto (mediante il tempo) e la vista non servono che a far percepire esattamente il *termine* della distanza. Quindi non è necessario un tatto finissimo a misurare le grandi distanze, siccome vediam negli uccelli, che percorrono gl'immensi campi dell'aria, e li misurano senza aver più che l'ottusissimo tatto delle loro zampette. L'avoltoio, a ragion d'esempio, misura lo *spazio*, il *tempo* e la *celerità* necessaria a calare e raggiungere la sua preda: a che gli basta il poco tatto di cui è fornito, e la molta vista congiuntamente alla molta potenza locomotrice.

Per la medesima ragione lo spazio indefinito, percepito dalla possibilità de' movimenti del corpo nostro, è meno atto a soggiacere alla nostra riflessione: là dove la sensazione del tatto essendo acquisita, richiama più agevolmente sopra di sè e sopra del suo movimento la nostra attenzione.

ARTICOLO VIII.

LO SPAZIO PERCEPITO COL MOVIMENTO DELLA SENSAZIONE DEL TATTO, È IDENTICO COLLO SPAZIO PERCEPITO COL MOVIMENTO DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE.

841. Il termine della sensazione esteriore del tatto è quello di una superficie più o meno estesa (837).

Ora questa superficie è identica colla superficie esterna del corpo nostro: chè non sentiamo la sensazione se non nell'estremità de' capezzoli de' nervicelli dove siam tocchi (1).

E quest'unica superficie (2) è quella stessa, dove termina la *sensazione soggettiva* dell'organo nostro toccato, come altresì dove termina l'aziono che da di fuori viene in noi fatta, e la coscienza della quale costituisce ciò che abbiamo detto la *percezione estrasoggettiva* de' sensi.

E poichè l'agente esteriore si chiama corpo esterno, quindi quell'unica superficie nell'atto del toccamento non è solo termine del corpo nostro, ma ancora del corpo esterno.

Ora nasce il concetto dello spazio indefinito se questa superficie da noi sentita e percepita, comune al corpo nostro e al corpo esteriore, si pensi in movimento per tutte le direzioni (839).

---

(1) Conviene sempre nella stessa superficie distinguere la sensazione del corpo nostro, dalla percezione della cosa esterna. Sebbene noi sentiamo la stessa superficie, tuttavia noi sentiamo ivi due cose; 1° il nostro corpo, soggetto senziente e sentito, 2° un agente esteriore sentito e non senziente.

(2) Nell'unità di questa superficie consiste la natura del toccamento, e quell'unità misteriosa che fa l'agente col paziente, siccome abbiamo osservato, in qualunque maniera d'azione. Vedi la nota al n. 667.

Lo spazio dunque indefinito, o si percepisca da noi mediante il movimento dell'organo da noi sentito per la modificazione del fondamental sentimento, o si percepisca mediante il movimento della superficie percepita nell'agente esteriore, è sempre uno ed identico.

E poichè la modificazione del sentimento fondamentale (sensazione acquisita dell'organo nostro) non ha altra estensione diversa da quella del sentimento fondamentale, quindi lo spazio è uno ed identico, sia che si percepisca ne' due modi *soggettivi*, o nel modo *estrasoggettivo*.

ARTICOLO IX.

L'IDENTITÀ DELL'ESTENSIONE DEL CORPO NOSTRO E DEL CORPO ESTERNO FORMA LA COMUNICAZIONE TRA L'IDEA DELL'UNO E L'IDEA DELL'ALTRO.

842. Il corpo nostro dunque, considerato come associato al *soggetto* senziente, ha una stessa estensione col corpo esterno che è puramente agente sentito.

La comunione che questi due corpi hanno nell'estensione, è il passaggio dall'idea dell'uno all'idea dell'altro: è il *ponte di comunicazione* che si cercava, tra loro: chè con quello stesso atto col quale noi percepiamo il modo d'esistere del corpo nostro, percepiamo anche il modo d'esistere del corpo esteriore.

ARTICOLO X.

CONTINUAZIONE.

843. Questa conseguenza è di grande importanza.

In fatti noi abbiamo posto a costituir l'essenza del corpo i due elementi, 1° di un'azione fatta su noi, 2° e di una estensione ove quell'azione si diffonda e si termini.

Ora il nostro corpo esercita un'azione interna continua su di noi, cioè occasiona il sentimento fondamentale, e questo effetto dell'agente si spande in una estensione. Qui dunque abbiamo tutti e due gli elementi dell'essenza del corpo, sicchè la percezione del corpo nostro è indubitata, e l'essenza del corpo nostro è certa com'è il fatto della coscienza.

844. Veniamo alla percezione del corpo esteriore. Noi primieramente sentiamo un'azione fatta in noi; ma il primo effetto di quest'azione, non è che una modificazione del sentimento fondamentale.

Per questo solo effetto noi non usciamo di noi stessi, noi non sentiamo che il nostro stesso corpo siccome prima, sebbene in un modo novo (con una sensazione accidentale).

Possiamo bensì da ciò argomentare una causa: ma ancora incognita: chè fin qui abbiamo un'azione indeterminata. Questo solo dunque non basterebbe a farci percepire un *corpo* fuori di noi. Che di più chiedesi ad un tal fine?

Richiedesi che quell'azione ella pure sia *estesa*. Allora avremo percepito un *agente nell'estensione*, che è la nozione del corpo.

Or come potevamo noi percepire l'estensione del detto agente?

Ecco la via che a ciò trovò nella sua sapienza l'autore della natura.

Noi sentiamo l'estensione abitualmente, cioè l'espansione del sentimento fondamentale.

Potevamo dunque sentire anche l'estensione dell'agente esteriore, quando questo agente diffondesse la sua azione nell'*estensione medesima* del sentimento fondamentale.

A tal fine fu ordinato, che la superficie dell'estensione del sentimento fondamentale e la superficie dell'estensione del corpo esteriore si combaciassero, cioè si unissero a formare insieme la medesima superficie, e in una superficie due sentimenti mirabilmente provassimo. Quindi in quella superficie nella quale si effonde e termina il sentimento fondamentale, in quella medesima viene esercitandosi ed estendendosi l'azione del corpo esteriore; sicche la stessa coscienza ci attesta quell'azione venire da di fuori, e venir fatta altresì in una estensione che già prima da noi era naturalmente sentita.

Quindi noi percepiamo 1° un'azione esterna, 2° e la superficie in cui opera o sia termina quest'azione esterna: e in tal modo percepiamo le due proprietà essenziali al corpo, comuni al nostro ed all'esteriore, sicchè ci accertiamo esser due corpi, o

sia aver tutti e due la stessa natura corporea, quantunque esercitino sopra di noi tant'altri diversi effetti.

ARTICOLO XI.

LA SENSAZIONE SOGGETTIVA DEL CORPO NOSTRO È IL MEZZO DELLA PERCEZIONE ESTRASOGGETTIVA CORPOREA.

845. Di che si scorge come la percezione estrasoggettiva dei corpi è fondata nella soggettiva.

Il primo elemento nella percezione estrasoggettiva è una forza che ci modifica: questa forza noi la percepiamo nel suo atto, insieme colla modificazione soggettiva del sentimento fondamentale, in quella specie di violenza che ci vien fatta.

Il secondo elemento è l'estensione, una estensione che noi naturalmente sentiamo, è quella del sentimento fondamentale. Ma poichè questo si muta nella estensione mediante una forza esterna applicata in ciascun punto di essa; quindi questa forza noi la percepiamo siccome estesa nel termine suo.

Perciò dicemmo che il criterio della percezione del corpo esteriore è finalmente la percezione del nostro proprio corpo (843-844).

ARTICOLO XII.

DELL'ESTENSIONE DEL CORPO.

846. Prima di proceder oltre, conviene ch'io indugi un poco sull'estensione reale che ho talora attribuita al corpo, come questione gravissima e quinci e quindi dibattuta. Ora io dimostrerò che l'*estensione* che noi percepiamo nel corpo è reale, e non apparente e illusoria (1).

---

(1) La filosofia non per un solo, ma per molti canali discendendo, venne a mettersi e perdersi quasi in oceano interminabile nel moderno scetticismo. Io ho accennato la storia di questo sistema, anzi negazion di sistema, pel Locke, il Berkeley, l'Hume, il Reid e il Kant, come pure pel Condillac, e gli scettici di Francia: un'altra via per la quale venne a noi quella distruzion filosofica, fu pel Cartesio, il Bayle e il Kant; ed ecco quali ne furono

§ 1.

La moltiplicità non è essenziale alla natura corporea.

847. Furono alcuni, a' quali parve la moltiplicità essenziale alla natura corporea.

Ma facil cosa è vedere, e l'ha già osservato il Leibnizio, che il concetto di moltiplicità non può essere il concetto di alcuna natura, ma della coesistenza di più nature: è un concetto relativo, che suppone e si fonda in un concetto assoluto: in somma là dove v'hanno i molti, vi dee esser l'uno, chè il molteplice non è che il complesso di più unità: convien dunque nell'unità (1) cercare la natura delle cose, e non nella moltitudine, che non è se non più nature insieme raccolte.

---

i passi. Il Cartesio avea resa celebre, e fatta abbracciare universalmente la sentenza del Galilei sulle proprietà secondarie de' corpi, che non fossero che nel soggetto, e ripose l'essenza de' corpi nella estensione. Il suo errore consisteva nel non avere osservato, che in tutte le sensazioni nostre, sebben soggettive, come ne' colori, sapori, suoni, odori ecc., v'ha sempre necessariamente una parte *estrasoggettiva*. Dimenticata questa parte, e fatte passare quelle sensazioni tutte per soggettive, venne il Bayle, il quale applicò gli stessi argomenti che avea il Cartesio usati per le qualità secondarie, a mostrar soggettive le primarie, tra le quali la *estensione*. L'argomento era semplicissimo, e *ad hominem*. L'estensione non è percepita da noi che mediante una sensazione: le sensazioni sono soggettive: dunque l'estensione è soggettiva. Da questo punto partendo, bastò al Kant d'inventare il nome di *forma del senso esterno*, per esprimere quell'attitudine che ha il soggetto d'avere la percezion dello spazio: ed ecco messo il piede in sul suolo della critica filosofica. Il Kant fece più passi entro una terra a cui si trovò sbalzato dal naufragio, quasi direi, del suo tempo, e scoperse un triste paese, la filosofia trascendentale. L'*estensione* non si potè più difendere, dopo il piccolo error del Cartesio, cioè quello d'aver trasandato l'elemento *estrasoggettivo*, che è pure mescolato in tutte le nostre sensazioni soggettive.

(1) Se si dee mettere la natura corporea negli elementi, de' quali i corpi composti risultano, non si devono perciò fare questi elementi inestesi; basta che abbiamo una estensiune continua, chè il continuo è uno, come vedemmo (825).

848. Il perchè nè l'essenza del corpo nè quella di verun'altra cosa sarà mai la *molliplicità*, la quale è una pura entità mentale: e solo agl'idealisti, massime trascendentali, sta bene di mettere la corporea natura nel *molliplice*, siccome quelli che suppongono i corpi una cotale emanazion della mente (1).

§ 2.

Unità complessa del nostro corpo sensitivo.

849. I nostri organi, acciocchè abbiano la facoltà sensitiva, devono avere certe condizioni.

Una tra queste è la comunicazion col cervello.

Questo fa conchiudere, che la sensitività di ciascuna parte del nostro organo sensitivo dipenda dalla forma di tutto il sistema senziente, cioè da un acconcio compartimento ed organizzazione di parti, le quali, messe così armonicamente, danno un tutto, che in ogni sua parte è sensitivo.

Dal tutto dunque, o a dir meglio, da una cotale unità che in questo tutto ha sede, viene l'essere sensitivo alle parti onde l'organo è composto, e così può dirsi che il corpo nostro in quanto è sensitivo gode d'una certa unità complessa, che il rende uno, perchè ha in sè un ordine o armonia di parti.

850. E questo vero rimane evidente, eziandiochè non si possa definir la questione, se un centro v'abbia nel cervello, e quale, e se, avendovi, si componga d'un'unica particella a cui tutte le linee de' nervi si rappicchino, o di più: poichè l'unità del corpo umano è sufficientemente stabilita, anche fuor dallo spirito intelligente, dal bisogno di una certa disposizione per essere dallo spirito avvivato e abitato, e affinchè le varie potenze sieno, come dice Dante, organate.

---

(1) Parlo della *moltiplicità attuale*; la natura però dell'esteso involge sempre l'idea di una *moltiplicità potenziale*, ma questa non è ancora moltiplicità.

§ 3.

Sull'unicità del nostro corpo non può cadere errore.

851. A veder ciò, diamo che i nostri corpi fossero due. Converrebbe che noi avessimo due sentimenti fondamentali, con due estensioni: chè questi sono i due elementi essenziali del corpo nostro. La coscienza dunque, che attesta un solo sentimento fondamentale esteso in una data estensione, attesta pure l'unicità del corpo nostro.

Diamo che sentissimo aver due corpi. In tal caso non potremmo averne un solo, poichè allora nella sensazione percepiremmo duplicati i due elementi costitutivi, che formano il corpo, onde nè pur allora potremmo sbagliare nel giudizio, se il corpo nostro sia un solo o due (1).

---

(1) Chi tiene presente il concetto che io diedi del corpo, troverà irragionevoli le seguenti parole del Reid: « Noi non dobbiamo da ciò conchiudere, « che tali organi corporali sieno di lor natura necessarî alla *percezione*, ma « più tosto che per voler di Dio il nostro potere di *percepire oggetti esterni* « è limitato e circoscritto dagli organi del senso, poichè noi percepiamo « questi oggetti in una certa maniera e in certe circostanze, e non in altre » (*Essays on the powers*, etc., T. I, f. 71). Che una *cognizione* de' corpi possa darsi più perfetta della nostra in altri enti privi degli organi corporei, è verissimo. Ma che la *percezione sensitiva* de' corpi si possa aver migliore senza gli organi, questa è una sentenza che non può dirsi se non da tale a cui manca una perfetta analisi di detta percezione. Io ho mostrato, che ciò che noi chiamiamo *corpo*, è appunto ciò che percepiamo cogli organi; sicchè sono così necessarî gli organi a percepire sensitivamente la natura corporea, come è necessaria la stessa natura corporea, nè più nè meno. Il detto del Reid manifestamente dimostra, ch'egli si era formato de' corpi l'idea di una certa cosa incognita e misteriosa, come tutti i filosofi moderni che lo hanno preceduto. Di un'idea così vaga, confusa, anzi al tutto misteriosa de' corpi, la qual dà luogo ad almanaccare quanto altrui piaccia, uscirono tutte le stranezze, si può dire, della moderna filosofia, e massime l'idealismo. In quella vece convien dire che la voce *corpo* non esprime nè può esprimere se non ciò che noi conosciamo e percepiamo sensitivamente: quindi la nozione nostra de' corpi è condizionata e legata strettamente cogli

§ 4.

Moltiplicità del sentimento del nostro corpo.

852. Ora sebbene il corpo nostro sia *uno* per l'armonia delle parti, e perciò noi ne percepiamo altresì l'*unicità*, e tutto ciò che è fuori di quell'armonia nol sentiamo, ed è alieno da noi; tuttavia nè quell'unità nè quella unicità non esclude la moltiplicità sua; e di questa dobbiam ora toccare.

E dico, che per l'organizzazion del corpo, lo spirito mio col sentimento fondamentale sente tutte le parti sensitive, e colla sensazione avventizia in tutte le parti sensitive, il che dà una cotale moltiplicità per lo meno possibile a concepirsi colla mente.

853. E fermiamoci alla sensazione, chè facil cosa è poi applicare il ragionamento medesimo al sentimento fondamentale.

Che possiamo noi affermare sulla moltiplicità della sensazione, e che cosa non possiamo?

Noi possiam affermar questo, che quando proviamo una sensazione nel tatto, se l'impressione è di una certa estensione (data un'estension sufficiente) noi la sentiamo, e il più delle volte altresì l'avvertiamo.

Ma se quell'estensione è piccola oltre a certo segno, sfugge da ogni avvertenza.

Possiam chiamar *minima* quell'estensione della sensazione, che fatta più piccola, si rende inetta ad essere avvertita.

Ora questa *minima* estensione riguardisi qui come l'elemento della sensazione estesa.

---

organi stessi. L'errore in questa parte del Reid, è il contrario di quello del Newton, che giudicò necessario di dare a Dio per sensorio lo spazio infinito. Il Reid giudicò gli organi estesi non necessarî alla *percezione sensitiva corporea*. Il Newton giudicò necessaria l'estensione alla stessa *cognizione* divina. La più parte di questi incagli si rimovono, ove s'abbia ben concepita la distinzione della *sensazione* e *percezione sensitiva*, dall'*idea* e *verbo* dell'intendimento.

Certo, che uno di questi elementi non è l'altro; perchè in ciascuno di essi noi abbiamo in separato queste due cose, 1° sensazione, 2° estensione; e queste sono i due costitutivi del corpo.

Quindi noi possiam considerare questi *elementi* siccome rispondenti ad altrettanti corpiccioli sussistenti in separato l'uno dall'altro, cioè l'uno fuori dell'altro; ed è impossibile che l'uno coll'altro si confonda, o che l'uno faccia le veci dell'altro. Noi percepiamo dunque nel corpo nostro con altrettanta certezza la *molliplicità*, quanta è la certezza dell'*unità*.

§ 5.

Moltiplicità da noi percepita nel corpo esteriore.

854. E un ragionamento simigliante noi possiamo applicare al corpo esteriore. Ove il corpo esteriore sia tenuissimo, sicchè abbracci un'estensione piccola sotto a certo segno, si sottrae ad ogni avvertenza.

Pigliando ora noi questo *minimo* (cioè il più piccolo corpicello avvertibile) per elemento, possiam dire con sicurezza, che nella percezione d'un corpo grande, noi possiamo distinguere e separar colla mente quelle *minime* percezioni, siccome possibili ad essere anche realmente distinte ove a parte a parte si prendano.

E poichè in ciascuna di quelle *minime percezioni* si ritrovano i due elementi costitutivi del corpo; perciò altrettanti minimi corpicelli si possono colla mente distinguere, sieno divisi od uniti tra loro, non rileva.

E che s'abbiano anche una sussistenza l'un dall'altro indipendente, si vede da questo, ch'essi hanno un'azione separata e incomunicabile. Poichè in ognuno di questi spazietti minimi che abbiamo distinti, v' ha una estensione fuori dell'altra. Quindi l'uno agente è fuori dell'altro, ed è una sostanza, che potrà essere all'altra contigua, ma nella sua esistenza appar dall'altra separata e da sè.

Così noi percepiamo la *moltiplicità* anche ne' corpi esteriori.

§ 6.°

Distinzione del *corpo* dal *principio corporeo.*

855. Noi « imponiamo i nomi alle cose in quella maniera che intellettualmente le percepiamo » (647).

Quindi cercare che sia il *corpo*, è un cercare quale nozione gli uomini abbiano imposto al vocabolo *corpo* (653-656).

Abbiamo trovato risultare questa nozione da due elementi, cioè da un *agente* su noi, e da una *estensione* in cui l'azione di quell'agente e la corrispondente passione nostra si spande.

Che se quell'*agente* nulla in noi operasse, noi nol potremmo conoscere nè nominare. Noi lo conosciamo dunque e lo nominiamo in quanto egli opera in noi: il vocabolo dunque di *corpo* è determinato dagli *effetti immediati* che in noi quell'agente produce, e dalle leggi secondo le quali ei li produce.

Ma l'*agente* che produce in noi quegli effetti, potrebbe avere delle virtù e leggi a noi occulte, diverse, ma non contrarie a quelle da noi sperimentate. Se ciò fosse rispetto a tutti questi effetti o possibili meramente, od occulti, e a tutte le loro leggi, egli non sarebbe da noi conosciuto nè nominato. Il nome *corpo* dunque non si può applicare a queste qualità, fino che incognite ci rimangono; chè « non si devono usare i vocaboli in un senso più lato di quello al quale furono istituiti » (648-652).

Tuttavia, se de' nuovi effetti, e con nuove leggi, mutandosi l'ordine presente delle cose, si discoprissero appartenere a quello stesso principio a cui appartengono i presenti effetti che determinano il valore del vocabolo *corpo;* in tal caso l'uso comune del vocabolo si modificherebbe.

Ma finchè quel *vocabolo* noi l'adoperiamo nella presente condizion delle cose, egli ha un senso limitato dagli effetti immediati o azioni sue, e dalle leggi colle quali a noi il corpo si manifesta.

856. Quindi io stimo bene distinguere il *principio corporeo* dal *corpo*: e comprendere nella definizione di questo quel principio solamente in quanto è accompagnato dagli effetti e dalle

leggi per le quali a noi è noto: e di lasciare nulladimeno al principio corporeo tutto ciò che potesse avere in se stesso di più o di diverso da quello, pel quale la sua natura si fa a noi manifesta.

857. È dunque parlando del *corpo* preso in questo senso, che non ho dubitato affermare, conoscere noi con certezza la *moltiplicità de' corpi* (1).

§ 7.

Dato che la sensazione corporea termini in un esteso continuo, è necessario ammettere un' estensione reale continua anche ne' corpi che la producono.

858. Poniamo che la superficie del corpo nostro, nella quale si diffonde la sensazione, fosse continua, ovvero fosse in essa qualche spazietto veramente continuo.

Dico che il corpo che ci produce quella sensazione estesa e continua, dee essere anch'egli esteso e continuo (2): il che è corollario delle cose in altri luoghi ed ultimamente dette.

In altri luoghi abbiamo detto, che « il corpo è la causa *prossima* delle nostre sensazioni » (639-645). Abbiamo spiegato che per causa prossima s'intende tal ente, che riceve il suo nome dall'effetto immediato che costantemente produce, e non da altro (*ivi*).

Quindi abbiamo conchiuso, che le sensazioni costanti, cioè il sentimento fondamentale e le sue modificazioni, non sono prodotte da una *potenza* del corpo, ma dalla *sostanza* stessa del corpo, dal corpo stesso; stantechè il vocabolo *corpo* non s'in-

---

(1) Qualunque cosa si scoprisse ne' corpi, o qualunque mutazione essi potessero sostenere da una forza sopra natura, non potrebbero le nuove proprietà render false le antiche; e quindi le qualità estrasoggettive che noi al presente percepiamo ne' corpi, non c'ingannano, e son vere eziandiochè potessero esser mutate.

(2) Il medesimo sarebbe ponendo che il sentimento fondamentale si diffondesse in qualche superficie, o solido continuo, cioè senza alcuna interruzione.

tende se non per quegli immediati effetti, i quali vengono in tal modo ad esaurire tutto il significato di lui.

Per queste dottrine trovammo, che in ciascuno spazio ove noi proviamo una sensazione che si diffonda nella estensione, ivi dobbiamo riconoscere un agente fornito di tutti i caratteri necessari ad esser detto un corpo: e quindi la *moltiplicità* de' corpi desunta dalla moltiplicità delle sensazioni nella moltiplicità degli spazi. Poichè io posso sempre immaginare che la sensazione in uno spazietto cessi, quando nell'altro continua; e qui riprenda, e là venga meno: sicchè tutto ciò che io conosco di queste sensazioni in diversi spazi si è, che sono al tutto indipendenti tra loro a tale, che l'una può star senza l'altra.

Questa essenzial differenza di effetti autorizza e sforza ad ammettere una sostanzial differenza di cause, e quindi la loro moltiplicità; ciò che ci appiana la via a dimostrare, che data la sensazione continua, dee esserci una continuità d'estensione anche nel corpo che l'ha prodotta.

859. E veramente, noi abbiamo immaginato diversi spazietti, ne' quali fosse partito uno spazio grande, ove si spandesse la sensazione; e vedemmo, come ad ogni spazietto sta presente una forza, o corpicciuolo ivi operante e producente la sensazione.

Ora accostiamo insieme questi spazietti, togliamo lor di mezzo ogni divisione; essi sono resi così uno spazio grande continuo. Ma, per averli accostati insieme, cesserà l'argomento di sopra esposto? Non mai; chè nulla ha in essi alterato e mutato: sarà dunque ugualmente necessario che ad ognun d'essi, sieno lontani, prossimi o anche contigui purchè distinti, un corpicciol corrisponda. Quindi la loro contiguità, ond'è riuscita una sensazione grande, continuata, dee pur dare un corpo continuato.

E per vero tutta la forza dell'argomento sta in questo solo principio, che ovunque è la sensazione, ivi è una forza operante. Se dunque la sensazione è continua e uguale in ogni punto assegnabile d'uno spazio, per tutto c'è corpo, la causa operante.

Laonde se non si trova un minimo intervallo nella sensazione, non può trovarsi un minimo intervallo nel corpo. Data dunque la sensazione continua, continuo è il corpo che la produce.

La necessità di ciò è la natura mirabile e misteriosa, ma però innegabile, dell'estensione continua. Non si può in essa assegnare un minimo spazietto dovechessia, che non abbia una entità propria, cioè fuori, e al tutto indipendente dagli altri spazietti; di che ogni spazietto può esser preciso dal tutto almen colla mente; e indi la *limitabilità indefinita* del continuo che abbiamo osservata. E quest'essere ogni spazietto fuori di tutti gli altri, fa sì che in uno non possa operare quell'azione che è limitata e chiusa entro un altro spazietto: ogni minimo spazietto suppone dunque un operante fuori di quello che opera a lato di lui, in altro spazietto. Nel corpo esteriore dunque devono essere assegnabili tante parti contigue operanti sul corpo nostro, quanti sono gli spazietti contigui assegnabili nello stesso corpo nostro da noi sentito.

860. A questo ragionamento fors'altri così risponderà: Un corpo esteriore ferendo una parte del nostro sensorio, produce un dolore più esteso di sè, quando quel dolor si comunica largamente, per consenso, a più parti: dunque non è necessario che all'estensione della sensazione corrisponda esattamente la sensazione del corpo che la eccita.

A che do più risposte.

1° Osservo che in tutti que' luoghi, a' quali il dolore veramente s'estende per un cotal consenso, ci devono essere delle parti sensitive. Ora si dee applicare a queste il ragionamento fatto di sopra. Se quel dolore si estende in uno spazio continuo, forz'è che le parti che molestate il producono sieno continue (1). Se le parti del corpo nostro sono continue, dunque v'ha il continuo nel corpo; ciò che si dovea dimostrare.

---

(1) Talora cade un inganno nel riferire la sensazione, come nel membro reciso che duole: ma non è il senso che in quel fatto s'inganna, ma il *giudizio* abituale (762).

2° La sensazione propagata per consenso, tiene una stessa legge con tutte l'altre sensazioni, la quale è questa, che « ove opera una forza, ivi si sente ». E veramente, perchè si propaga la sensazione, se non perchè si propaga una forza che immuta lo stato delle parti nell'organo sensitivo? Poniamo che il moto dell'organo, a cui seguita il dolore (sia prodotto da forza meccanica, fisica o chimica, io non cerco), vada comunicandosi di parte in parte nel membro, e diciamo da uno strato all'altro. Ora il terzo strato riceve quel movimento dal secondo. Che corpo dunque dovrà egli sentire? il corpo esteriore? no per vero, ma sì la parte interna, lo strato secondo del membro che su lui preme, o tira, od opera insomma. Il dolore diffuso nella fibra sensitiva, per consenso o comunicazione, non accusa un *corpo esteriore;* egli ci fa solo percepire più vivamente il membro stesso affetto, cioè le parti che agendo immediatamente cagionan dolore, le quali parti sono del membro stesso. Si discerna dunque la sensazione prodotta immediatamente dal corpo esterno, la quale è quella che accusa l'esistenza di esso corpo, sentendo la coscienza nostra ivi una violenza dove il corpo esteriore opera. Per il che il principio da cui sono partito a dimostrare la continuità del corpo, vale anche per la sensazione diffusa per consenso; e riman sempre vero, che « in ogni parte ove noi sentiamo prodursi una sensazione, ivi è presente una forza in atto, cioè un corpo che opera ».

§ 8.

Le parti sensitive del corpo nostro non producono un sentimento più esteso di quello che sieno esse stesse.

861. Ciò è manifesto dal paragrafo precedente, e lo prova anche la definizione delle parti sensitive del corpo nostro.

Poichè, come le conosciam noi? Ivi sentiamo una parte sensitiva, dove sentiamo, e accertiamo la sensazione.

Dunque la sensazione non è più estesa della parte sensitiva, nè la parte sentita della sensazione.

§ 9.

L'estensione de' corpi esterni non è maggiore nè minore di quella delle sensazioni che producono in noi.

862. Alla stessa guisa della precedente si prova questa proposizione.

Ond'è che noi misuriamo la grandezza de' corpi esterni?

Dalle sensazioni, del tatto massimamente: l'estensione del nostro corpo percepita soggettivamente, è misura dell'estensione estrasoggettiva de' corpi esteriori, come abbiamo altrove ritrovato.

Dunque l'estensione de' corpi esteriori non è maggiore nè minore dell'estensione delle sensazioni che col loro contatto in noi producono.

§ 10.

Nelle sensazioni nostre del tatto v' ha una continuità fenomenale.

863. Certo è, che quando noi tocchiamo una superficie ben levigata, noi non siamo in caso di avvertire nella nostra sensazione alcun vano.

Quindi la sensazione sparsa in superficie, che proviamo nella mano e nel membro col quale tocchiamo, a noi appare continua; il che equivale a un dire che quella continuità è fenomenale.

Ma se guardiamo col microscopio, quella superficie, che noi abbiamo col tasto della mano trovata continua, ci apparisce tutta porosa e gropposa. Questo fatto sembrerebbe contraddire a ciò che abbiamo trovato, che la sensazione del tatto prodotta in noi dal corpo esteriore non si dilata più là della grandezza del corpo medesimo. Ma convien sempre aver presente quella verissima e necessaria distinzione tra la *sensazione* e la *avvertenza* (1), e convincersi per via d'osservazione, che minutissime

---

(1) Abbiam distinto più volte il *sentire*, dall'*avvertir* di sentire. Certissimo mi sembra, e quanto diremo dimostrerà, che lo stimolo corporeo che

sensazioni si hanno le quali scappano interamente al nostro avvertire: il perchè non avvertendo noi que' sottilissimi meati e interpolamenti che nella sensazione della detta superficie si trovano, noi la crediam tutta uguale, e senza fili o punti vaneggianti.

Laonde non è propriamente la sensazione grande quella che sia continua; ma noi quella supponiamo tale, perchè non avvertiamo i suoi minutissimi interrompimenti.

§ 11.

Le sensazioni elementari sono continue.

864. Non v'è dunque in una sensazion grande, cioè estesa notabilmente (siccome la superficie di che abbiam parlato), perfetta continuità; ma le parti sue hanno per tutto de' tramezzi e degl'intercettamenti.

Questi intercettamenti spezzano, per così dire, la sensazione grande in altrettante sensazioni piccole ed elementari, vicinissime tra loro, ma non contigue da tutti i lati.

Ora io dico, che queste piccole ed elementari sensazioni si spandono in una estensione veramente continua; e così lo provo. Supponiamo il contrario, cioè ch'esse non avessero alcuna continuità: quelle sensazioni non sarebbero che punti matematici.

865. I quali punti matematici lascerebbero necessariamente tra loro degli spazietti più o meno minuti; ma sempre degli spazietti continui, e contigui altresì, chè il punto matematico non rompe la contiguità.

opera sullo spirito nostro, ha bisogno di essere più grande acciocchè produca una sensazione atta ad essere avvertita, almeno con mediocre facilità, che non acciocchè produca una sensazione semplicemente. Voglio dire che la sensazione, quant'è più ristretta e tenue, tanto è più difficile ad avvertirsi in noi eziandiochè ella esista. Quindi una sensazione ristrettissima dee esser sommamente malagevole a potere avvertirsi, o almeno ad avvertirne l'estensione.

Si osservi dunque, che v' ha una legge che governa le nostre sensazioni, ed è questa: « ove due o più sensazioni sono nel corpo nostro notabilmente divise di luogo, noi ci accorgiamo che v' ha uno spazio in mezzo a loro che le divide »; perchè noi le riferiamo a punti diversi: questi spazî dunque sono da noi sentiti ove sieno d'una notabile estensione, massime pel paragone tra il luogo affetto da sensazione e il non affetto.

Ora diasi, che noi non sentiamo la sensazione che in molti punti inestesi: sarebb'egli possibile che la sensazione di molti punti inestesi ci desse una sensazione fenomenalmente continua, quale è di fatto?

Impossibile: perchè,

I. Dato che noi avessimo l'attitudine d'avvertire le sensazioni che non hanno alcuna estensione, troppo più noi avremmo quella di avvertir gli spazietti che le dividono, i quali sono infinitamente più estesi de' punti matematici. La sensazione dunque totale non ci potrebbe giammai apparir continua; ma noi dovremmo avvertirla, se fosse tale, come composta di punti inestesi, lontani l'uno dall'altro: quindi il fenomeno della continuità nelle sensazioni sarebbe impossibile a spiegarsi.

866. II. I punti matematici, sieno quanti si vogliono, anche un numero infinito, messi tutti insieme, coprir non possono il più piccolo pezzuolo d'una linea, non che la più piccola superficie: essendo privi d'ogni estensione, non possono mai dar ciò che non hanno. Dunque se noi mettiamo insieme tutti i punti inestesi da noi sentiti nella fatta supposizione, essi non iscemano la più piccola particella alla grandezza di quella superficie nella quale sono dispersi. Dunque noi dovremmo sentire da una parte la sensazion de' punti inestesi, dall'altra la sensazione della superficie tutta siccome prima pel sentimento fondamentale o anzi non sentire alcun continuo: chè tutti gli spazietti che non soffrirebbero alcuna sensazione, farebbero, insieme presi, appunto tanta estensione, quant'era prima che fosse la sensazione de' punti. Se dunque tutta l'estensione che noi sentiremmo ne' punti, sarebbe nulla, rimane che noi o dovremmo

accorgerci della estensione che tra' punti rimane, siccome quella che è tanto grande nè più nè meno quant'era innanzi che venisse fatta in noi quella impressione che non ha alcuna estensione, solo punti inestesi: e non potremmo mai avere d'alcun continuo nè percezione, nè idea.

867. III. Di più, se punti semplici si sentissero, sentirebbesi un complesso di sensazioni, le quali non avendo alcuna estensione, non sarebbero sensazioni corporee (754), chè è essenziale a queste il terminare in estensione; nè darebber materia all'idea di corpo.

868. IV. Finalmente diamo che non sentissimo che punti inestesi. Come potremmo riferirli a' diversi luoghi entro la periferia del corpo nostro? e il fatto ci dice che noi riferiamo ai diversi luoghi del corpo le sensazioni corporee. Ciò far non potremmo se non misurando in qualche modo le distanze dall'uno all'altro punto. Ora sentendo noi queste distanze, noi sentiremmo il *continuo;* o non sentendole al tutto, non avremmo modo di riferire que' punti a' luoghi ai quali noi li riferiamo, ma essi sarebbero sensazioni fuori d'ogni luogo, riferiti per avventura alla semplicità del nostro spirito, e non altrove. Per fermo il solo *continuo* può esserci misura della distanza; chè il punto semplice non è alcuna misura, perchè è privo di qualsivoglia estensione. Dato che noi percepiamo il *continuo,* noi possiamo misurare altresì gl'intervalli d'un punto all'altro; la grandezza di questi intervalli non è che un rilievo che noi facciamo della possibilità ch'essi hanno di ammettere un certo numero di volte quel *continuo* che noi togliamo per unità misuratrice.

È dunque necessario di riconoscere, che le piccole sensazioni elementari, sieno acquisite, sieno componenti il sentimento fondamentale, sono estese, cioè terminano nella estensione continua.

§ 12.

I corpi elementari hanno una estensione continua.

869. Che il *principio corporeo* possa esser semplice, questo noi nol possiamo affermare nè negare: chè quel principio può essere (855-857) in parte ignoto.

Ma che i *corpi* sieno un complesso di punti semplici, come pose il Leibnizio, questo è manifestamente falso (1).

Noi abbiamo veduto 1° che le sensazioni elementari sono estese e continue, 2° che la grandezza de' corpi, *cagioni prossime* delle sensazioni, è uguale alla grandezza delle sensazioni.

Conchiudasi: dunque i corpi elementari hanno una estensione continua (2).

§ 13.

Confutazione de' punti semplici.

870. E veramente, i punti scappano da' nostri sensi; abbiam noi mai la percezione di punti inestesi? Se non l'abbiamo, dunque non sono *corpi*. Possiamo noi aver messo un nome a ciò che non conosciamo? o non è anzi fermato, che noi mettiamo i nomi alle cose conosciute, e però i nomi significano le cose solo in quanto le conosciamo? (3). Il vocabolo *corpo* dunque dee significarci delle cose note, delle cose che cadono sotto i nostri sensi, che noi tastiamo colle mani, e vediamo cogli occhi, e percepiamo cogli altri organi nostri; e non punti inestesi, de' quali non abbiamo alcuna sperienza.

Ov'è una sensazione, ivi è una passione rispetto a noi, un'azione rispetto all'agente, una *forza in atto*, che si chiama corpo. Ora se in certi spazietti v' hanno delle sensazioni continue, vuol dire che quella forza si espande in tutto quello spazietto, che è presente in ogni suo punto, che è estesa e continua: i corpi

---

(1) L'errore leibniziano sembra appunto consistere nell'aver egli voluto parlare del *principio corporeo* anzichè de' *corpi*, dell'ignoto anzichè del noto. E chi può parlare francamente e senza errore di ciò che ignora?

(2) I corpi elementari, oltre avere una certa estensione continua, devono avere certe forme regolari, come i cristalli, ed essere perfettamente duri e immutabili.

(3) V. nn. 647–652. — Tuttavia conviene sempre avvertire, che co' vocaboli noi segniamo la *cosa vera*, sebbene in quel rispetto limitato nel quale la conosciamo.

dunque elementari devono avere una vera continuità, e non esser semplici punti, ove pure sui dati dell'osservazione si ragioni, e non su quelli della vana immaginativa (1).

ARTICOLO XIII.

DEFINIZIONE DEL CORPO PERFEZIONATA.

871. Trovata l'estensione continua esser reale nel corpo, noi possiamo perfezionare la definizione del medesimo (2) coll'esprimere nella stessa questa qualità.

---

(1) Se i punti semplici operassero con un'azione terminante un punto, questi agenti passerebbero d'una parte all'altra del nostro corpo, senza cagionarci il minimo disturbo. Se si dà loro intorno una sfericciuola in cui la loro forza si estenda, essi non sono più forze semplici: questa sfericciuola di forza è appunto il corpo esteso. Per affermarli poi costruiti così, converrebbe dimostrare che la forza de' corpi elementari opera in direzione de' raggi che parton da un centro; la qual ricerca sarà forse uno de' *quærenda*, ma non si è per anco fatta. Se ciò non provasi, differenza non vi avrebbe tra il centro e la sfera, chè forza è nell'uno e in ogni punto dell'altra. Se il *centro* è ideale nell'esteso, non costituisce allora alcuna natura, ma è un postulato della mente. Ancora, le forme de' corpi primitivi dovrebbero essere sferiche, nella supposizione del centro che emette una forza; il che non può essere di tutti i corpi. Se poi non sono sferiche, la legge del centro di gravità viene a pugnare col centro della forza. Ma come che sia di tutto ciò, la parola *corpo* non può avere altro valore che quello di una forza fornita d'un'estensione.

(2) Io ho dato prima una definizione imperfetta del corpo, togliendola dal senso comune (635). Dico *imperfetta*, e non *falsa*, perchè conteneva l'essenza del corpo intera, ma non era analizzata ne' suoi elementi. L'analisi di ciò che si conteneva in quella definizione mi diede il modo di perfezionarla (749-753), e via più qui. Or questo credo io che deva essere il progresso della scienza: comincia dalle idee naturali e sintetiche, cognizione comune, l'analisi di esse forma la scienza che si compie colla sintesi scientifica. Quelli dunque che negano doversi cominciare dalle definizioni, vogliono correggere un errore buttandosi nell'opposto. Cominciare dalle definizioni è necessario chi vuol farsi intendere; ma v' hanno delle definizioni tolte dal comune favellare e delle definizioni scientifiche, e tutt'e due queste maniere di definizioni son vere. Si dee cominciar da quelle per terminare in queste.

« Il corpo è dunque una (1) sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il qual termina nella estensione medesima » (2).

ARTICOLO XIV.

COL TATTO E COL MOVIMENTO NOI PERCEPIAMO IL CORPO ESTERIORE.

872. Se il corpo è una forza che termina coll'atto suo in una estensione solida continua, dobbiamo ora vedere come noi col tatto lo percepiamo.

L'estensione è fornita di tre dimensioni, lunghezza, larghezza e profondità.

Queste tre dimensioni nel corpo nostro noi da prima le percepiamo pel sentimento fondamentale (692 e seg.).

Quando i corpi esteriori agiscono sulla superficie del nostro corpo, non possiamo, in questa azione loro, sentire e percepire altro che una superficie, cioè due dimensioni, di lunghezza e larghezza: la profondità nel corpo esteriore noi non abbiam modo con questo solo di percepirla (3).

Ora, se questa superficie esterna che noi percepiamo col tatto, la consideriamo in relazione colla facoltà che abbiam di moverla, ella ci dà l'idea di un corpo solido.

Siccome l'idea di spazio solido ci viene dal concepire una superficie mobile in tutte le direzioni fuor del suo piano, così l'idea

---

(1) *Una* si dice perchè è *continua*, nulla più.

(2) Come ciò avvenga fu mostrato innanzi.

(3) Pare che il corpo esterno talora agisca nel corpo nostro contemporaneamente in tutti i punti di uno spazio solido, come nell'azione d'un liquore corrosivo e penetrante, o d'altro simile agente. Supponendo che così fosse, noi percepiremmo bensì la solidità del corpo nostro, ma non quella del corpo esteriore. Questa osservazione può aiutare a distinguere tra l'estensione del corpo nostro, e quella del corpo esteriore, che nella sensazione del tatto noi percepiamo uniti, e che facilmente si posson confondere. È una diversa relazione a due agenti quella che tra sè le distingue.

di corpo solido deriva dal moto che in parte sperimentiamo, in parte aspettiamo, o pensiamo come possibile, di una superficie corporea moventesi fuori del proprio piano.

873. Dal pensiero di questo moto parte sperimentato e parte pensato, noi concepiamo come possibile che tutte le superficie assegnabili dentro uno spazio solido sieno sensibili, cioè atte ad esser termini dell'azione che in noi vien fatta dal corpo.

E acciocchè vediamo come ci avvenga di formare somigliante concetto, mettiamoci avanti un corpo formato in cubo perfettamente duro.

Tastando colla mano quel cubo in tutte le sei sue facce, e premendolo quanto a me piace più fortemente, io non percepisco mai altro col tatto mio, che i limiti di uno spazio solido figurato a cubo, cioè superficie corporee.

Comincio con questa esperienza ad avere un'idea di corpo; ma ella è ancora imperfetta, perchè tutto ciò che ho percepito, non è poi altro che superficie, le quali chiudono e terminano uno spazio solido. Non ho dunque percepito fin qui l'estensione solida del corpo, ma solo i suoi limiti.

Dopo ciò, piglio alle mani un cubo non duro nè resistente, anzi molle e cedevole, o friabile, o fragile, o comecchessia facile a mutare forma e dividersi in parti. Se colla mano tócco questo corpo in tutti i suoi lati, il comprimo, lo figuro a mia voglia, o lo spezzo, e anche lo trito minutamente; di tutte queste sperienze che di quel corpo io prendo, ho questo risultamento: un grandissimo numero di superficie continuamente nuove a me si discoprono, le quali prima io sentir non potevo perchè stavano coperte ed occulte nell'interno, e al tutto non erano superficie.

E moltiplicando indefinitamente tali esperimenti, finalmente conchiudo, che quel cubo solido non presenta solamente al di fuori una superficie corporea, ma ben anco dall'interno suo ha una singolare attitudine e potenza di presentarmi altre ed altre superficie sensibili, in tutte le direzioni secondo le quali a me piaccia di aprirlo e dividerlo. E per tali esperimenti e

pensieri io vengo al concetto della solidità corporea, e così completo l'idea di corpo solido, cioè di sostanza che in estensione solida spande secondo certe leggi la sua attività.

ARTICOLO XV.

ORIGINE DELL'IDEA DI CORPO MATEMATICO.

874. Coll'esperimento suddetto ho imparato a conoscere, che entro quello spazio fornito di superficie corporee, posso ottenere altre ed altre superficie pure corporee, mediante l'applicazione d'una forza a quel cubo sufficiente a fargli mutar forma o spezzarlo.

Ora ripensando a questo fatto, io non posso colla mia mente assegnare una ragione, per la quale le superficie che scopro occupino anzi una parte che l'altra del cubo solido.

Non ha dunque alcuna ripugnanza il pensare che le dette superficie corporee si scoprano egualmente in tutte le parti, cioè in qualunque piano assegnabile entro quel cubo.

Ora questa possibilità di pensare delle superficie corporee che taglino quello spazio cubo in qualunque piano, è l'idea di corpo matematico, il quale si concepisce sempre perfettamente continuo.

ARTICOLO XVI.

ORIGINE DELL'IDEA DI CORPO FISICO.

875. Fino a tanto che io penso la *possibilità* di trovare una superficie corporea entro un cubo in qualunque piano assegnabile nel medesimo, io ho l'idea di un *corpo matematico* (874): ma ov'io in luogo di quella semplice possibilità pensata secondo l'analogia degli esperimenti, mi do a rilevare, quanto posso, col tatto e cogli altri miei sensi, anche armati se si vuole di stromenti, le forme di un corpo particolare e reale, e scoprendo in esso nuove superficie sensibili, vi noto anche le lacune de' pori, e i piccoli dossi, e tutte le interpolature fra uno strato e l'altro, tra l'una e l'altra piccola particella; allora io

mi vengo formando l'idea d'un aggregato di minimi variamente foggiati, non perfettamente coerenti, ma con vacui e meati interposti, i quali però in alcuni punti aderiscono e non lasciansi se non per forza divellere, e chiamolo *corpo fisico*.

E da tutto ciò si spiega come i ciechi nati possano formarsi l'idea tanto de' corpi matematici, quanto de' fisici, mediante il tatto e il movimento, e l'intelletto.

CAPITOLO X.

CRITERIO PARTICOLARE DELL'ESISTENZA DEL CORPO ESTERNO.

ARTICOLO I.

IL CRITERIO DEL CORPO ESTERNO È UN'APPLICAZIONE DEL CRITERIO GENERALE DELL'ESISTENZA DE' CORPI.

876. Vedemmo il criterio generale (749 e seg.): applicandolo a' corpi esteriori da noi ormai conosciuti, si ha il criterio dell'esistenza de' medesimi.

Quest'applicazione ci dà, che ad accertarci della percezione del corpo esteriore conviene che percepiamo:

1° una forza che ci modifichi;

2° la cui azione ci si comunichi in un sentimento fornito d'estensione;

3° d'un'estensione che sia stabile, cioè atta a ripetere la sensazione, com'è necessario affinchè si possa dire una sostanza operante;

4° e che sia fornita di tre dimensioni.

Non basterà dunque che noi percepiamo delle superficie corporee; ma sì uno spazio solido dobbiam percepire, il quale, ove si spezzi, scopra e presenti al senso nostro nuove superficie sensibili.

ARTICOLO II.

APPLICAZIONI DEL CRITERIO DELL'ESISTENZA DEL CORPO ESTERNO.

877. I. Bagnate una moneta, e calcatela nella fronte di un uomo rozzo, facendo vista di volergliela ivi attaccare e incollare

in mezzo della fronte. Fatta quella impronta, voi potrete torla via, non accorgendosene egli: anzi crederà d'averla fitta in testa tuttavia, e crollerà il capo per farla staccare e cadere. Ma accosti colui la mano e palpi, non trova nulla. Egli s'accorge allora, 1° che c'è una passione fatta nella sua fronte; 2° che non c'è però più presente la sostanza che la produsse, perchè la presenza della sostanza porta seco la costanza della passione, e la possibilità che si ripeta e rinforzi, ove si rimettano le condizioni necessarie per farla succedere (1).

II. Toccando noi una colonna che par d'argento, c'inganneremmo credendola solida: ma per assicurarcene, dovremmo cercarne l'interno, ove troveremmo il voto o la diversa sostanza (2).

CAPITOLO XI.

DI CIÒ CHE V'HA DI SOGGETTIVO E DI CIÒ CHE V'HA D'ESTRASOGGETTIVO NELLE SENSAZIONI ESTERNE.

ARTICOLO I.

NECESSITA DI QUESTA TRATTAZIONE.

878. Osservata e descritta la percezione *estrasoggettiva* de' corpi mediante il tatto, ora dovremmo seguitare il travaglio dell'osservare sugli altri quattro sensorî, tentando di rilevar bene quanto innanzi ci scorga la percezion di ciascuno.

---

(1) La sensazione eccitata nel nervo dura qualche tempo, anche rimossa la causa della sensazione, siccome si vede nell'occhio per la striscia rossa che fa la bragia girata con grande celerità. La pura sensazione testimonia sè stessa, e la coscienza della passione testimonia una causa, ma non la presenza attuale della medesima. Questa dunque si dee trarre mediante un giudizio, il quale se non ha tutte le condizioni necessarie, è fallace. Ciò però in cui non c'inganna la sensazione, si è nel deporci l'esistenza della parte affetta del corpo nostro, in quanto è modificazione del sentimento fondamentale, e d'una causa che l'ha prodotta.

(2) Anche qui è il giudizio che c'inganna, e non la sensazione: e il giudizio c'inganna perchè s'innoltra dove non l'accompagna alcuna sensazione, cioè nell'interno della colonna.

Ma poichè abbiamo veduto che in tutte le sensazioni la parte soggettiva è mescolata colla parte estrasoggettiva, il predetto lavoro che a far ci resta riducesi finalmente a questo, di sceverare e distinguere con ogni possibile diligenza la parte *estrasoggettiva* dalla *soggettiva* dentro alle sensazioni; chè quando noi avremo questa da quella staccata per modo, che sia rimosso ogni sospetto d'essere rimasto in quella qualche soggettivo elemento, allora la percezione estrasoggettiva appurata ed isolata si porge chiara da sè, manifesta e autorevole, e ci appalesa il valore estrasoggettivo di ciascun sensorio.

ARTICOLO II.

SI RICHIAMANO ALCUNE VERITÀ.

879. Da noi furono dimostrate queste due cose:

1° La sensazione è in noi, e non negli agenti esteriori (632 e seg. e 672 e seg.): è il fatto di cui abusarono gl'idealisti: del qual fatto io accordo loro la verità; ma li richiamo insieme a considerare, che badando essi in questo, altri fatti trapassarono e neglessero, e che quindi non fu l'osservare, fu il loro osservare incompleto che li travolse all'errore.

2° La sensazione è in noi come termine d'un'azione che viene da un diverso da noi (*ivi*).

E questo è l'altro fatto trapassato appunto dagl'idealisti, e pure non manco manifesto del primo: chè egli è vero che in ogni sensazione noi proviamo una modificazione, ma del genere di quelle che passive diciamo: è una specie di violenza, della quale, senz'altro testimonio, siam conscî a noi stessi; e quella violenza esprime il termine di un'azione esteriore. Quindi è la singolar natura propria della sensazione, che sebbene in noi, ci avvisa tuttavia d'un fuori di noi. O convien negare la differenza tra l'attività e la passività; o convien accordare che l'essere conscî di una passione, è l'esser conscî di un'azione fatta in noi non da noi.

ARTICOLO III.

L'INTENDIMENTO ANALIZZA LA SENSAZIONE.

880. La coscienza ci dice 1° che siamo modificati, 2° che questa modificazione è un'azione fatta in noi non da noi; e ci dice queste due cose ad un istante medesimo, quasi direi con una sola voce.

È la riflessione, che sopravviene, che analizza quella così unita attestazione della coscienza, e che riconosce contener essa due cose con un solo cenno, considerando l'una senza la compagnia fida dell'altra.

L'intendimento applica quindi al secondo elemento, cioè alla consapevolezza dell'azione fatta in noi non da noi, il concetto di sostanza, e così stacca e fa oggetto suo le cose esteriori, sulle quali poi medita e ragiona.

ARTICOLO IV.

PRINCIPIO GENERALE PER DISCERNERE CIÒ CHE V'HA DI SOGGETTIVO E CIÒ CHE V'HA DI ESTRASOGGETTIVO NELLA SENSAZIONE.

881. Il principio che ci dee scorgere a distinguere con accuratezza dentro alla sensazione l'elemento soggettivo dall'elemento estrasoggettivo, è il seguente: « Tutto ciò che entra nella sensazione per sè considerata (e non nel modo onde viene prodotta) è soggettivo: e tutto ciò che entra nel concetto della nostra passività, attestataci dalla coscienza, è estrasoggettivo ».

ARTICOLO V.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO GENERALE A TROVAR LA PARTE ESTRASOGGETTIVA DELLA SENSAZIONE.

882. Applicando il suddetto principio, ecco quali parti estrasoggettive ci vengono trovate nella sensazione:

1° Primieramente la coscienza ci attesta sofferir noi nella sensazione una passività; il che è quanto dire percepire una *forza in atto:* nella quale l'intendimento vede un *ente diverso*

da sè, cioè il corpo. La *forza* dunque è la prima parte della percezione estrasoggettiva de' corpi.

2° La coscienza ci attesta che le violenze o forze da noi sentite sono più: quindi la *molliplicità de' corpi* è la seconda parte della estrasoggettiva percezione de' medesimi.

3° La coscienza, ed il ragionamento ci attesta ancora, che entro una data estensione non si può assegnare nessun punto ove una *forza* non si trovi operante; e quindi noi siamo condotti ad argomentare con sicurezza un'*estensione continua*, ed è la terza parte della percezione estrasoggettiva de' corpi.

883. E queste tre prime proprietà estrasoggettive de' corpi analizzate, ne danno molt'altre: qui si osservi solo quanto segue.

La *forza*, proprietà de' corpi, non è qualunque forza acconcia di operare in sullo spirito nostro, ma sì quella che opera in un dato modo. Questo modo è determinato dagli effetti soggettivi ch'essa in noi produce, cioè dalla parte soggettiva della sensazione, i quali sono il piacere, il dolore, il calore, la luce, i colori, i sapori, ecc. Ora a tutte queste varie specie di sensazioni ed effetti di quell'unica forza, corrisponder devono nel corpo altrettante *attitudini* o potenze di produrle; le quali tutte procedono da quella *forza* nella quale è l'essenza del corpo, il corpo stesso. La prima qualità dunque del corpo, ne figlia altre molte, cioè tutte quelle attitudini nelle quali ella ne' varî suoi effetti si varia (determinazioni della forza) (1).

884. La *molliplicità* non è proprietà reale della natura corporea, se non quant'è *possibile* immaginarla nell'estensione continua di cui il corpo è fornito; la *molliplicità* reale di fatto è accidentale, ed un rapporto di più corpi concepiti nella mente.

885. Finalmente l'*estensione* dà origine ad assaissime notizie di proprietà corporee, massime unita colla *forza*: chè in essa la *mobilità*, la *figura,* la *divisibilità*, l'*impenetrabilità* ecc. sono

(1) Queste determinazioni spiegano quell'elemento che abbiamo trascurato sin qui, per non impacciar troppo il discorso, contentandoci di segnarlo colla parola *corporea* aggiunta alla *forza*.

comprese, sicchè tutte queste proprietà sono reali egualmente ed estrasoggettive, cioè ne' corpi stessi, e non in noi puramente (1).

ARTICOLO VI.

DELLA DISTINZIONE TRA LE PROPRIETÀ PRIMARIE E SECONDARIE DE' CORPI.

886. Quindi la celebre distinzione tra le proprietà *primarie* e *secondarie* de' corpi ha il suo fondamento nella natura.

Solo che le prime meglio appellar si converrebbero *estrasoggettive*, *soggettive* le seconde.

Ma poichè colle prime noi ci formiamo l'idea di corpo, le seconde poi le applichiamo al corpo quasi come suoi accidenti; perciò non è al tutto fuor di ragione anche la denominazione di qualità *primarie* e di *secondarie*.

ARTICOLO VII.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO GENERALE A TROVARE LA PARTE SOGGETTIVA DELLA SENSAZIONE.

887. Tutto ciò che entra nella sensazione per sè considerata dicemmo essere soggettivo (881).

Quindi se noi rimoviamo dalle sensazioni la *forza* che le produce e fa sussistere, la moltiplicità e l'estensione, come pure ciò che l'analisi di queste tre parti ci scopre; tutto il rimanente che in esse notar possiamo è soggettivo.

---

(1) Quindi si vede in qual parte sia vera quella sentenza degli antichi, che i fantasmi sieno *similitudini* o immagini de' corpi esteriori. La parte vera di questa sentenza riguarda la parte *estrasoggettiva* de' fantasmi, e non la *soggettiva*, ed è la parte estrasoggettiva quella colla quale percepiamo i corpi esteriori. Quindi è vero che la *moltiplicità* e la *continuità* de' fantasmi è *simile* a quella de' corpi esteriori. In quanto alla *forza* poi propria de' corpi esteriori, ne' fantasmi noi l'abbiamo passivamente, mentre è attiva ne' corpi, ma sì negli uni che negli altri è la stessa forza in atto, chè le sensazioni sono il termine e l'effetto immediato di essa.

È da osservarsi che il sentimento nostro, sebbene abbia una unità, l'unità del principio senziente, che tutta la varietà delle sue modificazioni raccoglie ed unizza; e sebbene sia ragionevole il credere che la natura stessa di quel principio e del sentimento fondamentale animale, sia quella che generi quei varî sentimenti, e la loro diversa indole ne stabilisca e determini; tuttavia noi non conosciamo la natura di tale principio e di tal sentimento abbastanza per vedere come sia quel nesso; e le variatissime guise in cui il sentimento si cangia e trasmuta, ci sembrano arbitrarie e siccome fatti staccati e indipendenti l'uno dall'altro, i quali *a priori* non potremmo dedurre.

888. Sia dunque che questo a me paia, pel mio poco sapere, o pure sia che veramente ci abbia qui dentro qualche cosa di occulto e di misterioso per l'uomo; io mi contenterò d'additare le variatissime specie di sensazioni siccome altrettanti fatti primigenî, senza occuparmi a cercare inoltre come, e secondo quali leggi necessarie, da un solo e primo sentimento possano tutti, benchè così diversi e non prevedibili, ingenerarsi o scaturire.

Ciò che mi fa credere che nel fatto accennato ci abbia veramente qualche cosa di nascosto per l'uomo, si è il vedere, come da una specie di sensazione non si passa coll'immaginazione ad un'altra che non s'avesse mai provata: sicchè il cieco nato, coll'aiuto dell'altre sensazioni che prova, non giunge mai a farsi l'immagine de' colori: e generalmente, a chi è venuto al mondo privo d'un senso, riesce impossibile il condursi dalle sensazioni degli altri sensi, che in lui fors'anco son più valenti, a comporsi un'immaginazione qualunque di quella specie di sensazioni ch'egli non ha giammai sperimentato. Par dunque innegabile, che almeno le sensazioni esterne ed acquisite abbiano qualche cosa d'incomunicabibile, e sieno interamente tra lor divise, siccome invita a credere altresì la loro grande semplicità.

889. Premesso questo, dico che il primo elemento soggettivo è quel piacer diffuso nelle sensitive parti del corpo animato pel sentimento fondamentale.

Questo è prodotto dal corpo nostro, e la sua natura è determinata dallo *stato* del corpo stesso, data la vita.

E certo, dallo *stato* del corpo sono determinate le *modificazioni* di quel sentimento; ma ciò secondo leggi, delle quali, come dicea, non è carico adattato ai miei omeri l'investigar la ragione e il principio.

890. Quindi le varie parti del corpo avendo uno *stato* diverso, ricevono in diverso modo le impressioni, e in diverso modo modificano il medesimo sentimento fondamentale.

Questo *stato* diverso delle parti del corpo nostro fu con somma sapienza ordinato dall'autore delle cose, in modo che ne uscissero conformati acconciamente i vari organi che alle varie specie di sensazioni doveano presiedere. Quindi la costruzione mirabile dell'occhio è accomodata a ricevere in quella parte certe modificazioni del sentimento, diverse da quelle che in sè ricevono gli orecchi, le nari, il palato.

891. Nè solo questi sensorî apportano diverse *modificazioni* al sentimento fondamentale; ma altre parti del corpo sono suscettive d'altre modificazioni, secondo la loro più grossa o fina sostanza e contestura, od una organizzazione particolare: la sensazione della fame, della sete, del sonno, e l'inclinazione sessuale sono d'un genere tra loro diverso al tutto: e se non si considerano siccome altrettanti sensi, non è perchè esse nol sieno, ma perchè si riserba il nome di senso peculiare a quello che aiuta in un modo più speciale l'intendimento ad acquistare le cognizioni delle cose esterne.

892. Lo stato e l'organizzazione speciale dell'organo è ciò che il fa atto a ricevere quella specie di *modificazione* del sentimento, alla quale egli fu ordinato e foggiato. Ma acciocchè questa modificazione venga fatta, notisi, che oltre al buon sistema organico, è necessario lo stimolo, e l'acconcia maniera dell'operare dello stimolo.

Quindi sebbene l'occhio dia la sensazione de' colori, tuttavia non la può dare egli solo, nè tocco da qualsiasi stimolo, ma pur dalla luce, siccome l'udito ha bisogno del particolare corpo

dell'aria, e le nari degli effluvî odoriferi e non d'altro, e delle particelle saporose il palato. Dee dunque essere un'acconcia cagione e conveniente sì rispetto alla materia che alla forma, acciocchè l'organo riceva l'immutazion necessaria a portare nel fondamental sentimento una certa specie di sensazioni.

893. Ma la *cagione* non basta: si conviene oltracciò che essa operi nel *debito modo:* sicchè l'aria dee essere increspata a quella guisa, la luce in quella foggia vibrata, l'olezzo sparso per l'aria, e soluti e accostati convenevolmente i corpi saporiti (1).

894. A produrre dunque le speciali sensazioni concorre, oltre la vita, 1° la qualità dell'organizzazione acconcia, e lo stato dell'organo, 2° l'*agente* conveniente, 3° il modo adattato dell'operar dell'agente.

895. Indi si trae, che l'effetto, cioè la sensazione soggettiva, venendo da tre principî che si consociano a produrlo, non è certo indizio dello stato d'uno solo di questi principî; ed ove dalla detta soggettiva sensazione si voglia indurre ed argomentare la qualità dell'esteriore cagione, non possono mancare degli errori.

Così si vede, che la sensazione del calorico a ragion d'esempio, la quale è soggettiva, cioè è in noi e non nel corpo esterno che la produsse (2), non è punto acconcia misura della quantità del calore: come ciascuno può persuadersi, ove ponga una mano freddissima nell'acqua fredda, che a lui parrà calda, e ponga una mano caldissima nell'acqua calda, che a lui parrà fredda, per la diversa disposizione della mano dove avvenir dee l'immutazione del fondamental sentimento.

---

(1) Anche nel tatto, quanta varietà di sensazioni dal solo modo diverso de' toccamenti? Chi potrebbe immaginare, non avendolo provato mai, che al solleticar leggermente i nervi sottilissimi della cute, se ne dovesse avere quel singolare mordicamento? Che ha ella a fare questa sensazione che vi fa ridere contro voglia, effetto singolare ed unico di suo genere, con tutte l'altre?

(2) Si crede da alcuni che prima del Cartesio non sia stata giammai osservata al mondo la *soggettività* della sensazione. Tutta l'antichità l'ebbe

ARTICOLO VIII.

DELLA ESTENSIONE RESISTENTE SENTITA DAL TATTO.

896. Sebbene noi abbiamo veduto che le sensazioni elementari del tatto, siccome pure i corpiccioli che a quelle rispondono, sono estese e continue; tuttavia da ciò non si può conchiudere con sicurezza, che la sensazione del tatto possa percepire qualsivoglia piccolissima estensione.

---

conosciuta: e non mancarono anche allora i sofisti che n'abusarono, traendone occasione di negare ogni verità altro che soggettiva o sia relativa all'uomo, e inducendone uno scetticismo universale. Lasciando gli scettici, e venendo agli epicurei, Lucrezio nega a' primi corpi, cioè all'essenza corporea il colore,

Nullus enim color est omnino materiai
Corporibus, neque par rebus neque denique dispar,

e così pure il freddo ed il caldo, il suono, l'odore e il sapore:

Sed ne forte putes solo spoliata colore
Corpora prima manere: etiam secreta teporis
Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis:
Et sonitu sterila, et succo jejuna feruntur:
Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem,

e lo prova con belle osservazioni (II,729–863).

La tradizione di questo vero non si perdette ne' tempi fiorenti degli scolastici. San Tommaso insegna espressamente, che allorquando si usa l'espressione « il sole è caldo », non si dee intenderla così grossamente, da attribuire al sole la sensazion del calore; ma vuolsi intendere per essa, che il sole è cagione di questa sensazione; usandosi quella maniera come quest'altra: « la medicina è sana »; la quale non vuol già dire che la medicina abbia in sè sanità o malattia, ma che in noi cagiona sanità (*C. Gent.* I, XXIX e XXXI). E questa dottrina di s. Tommaso sia conferma di que' due periodi, che si distinguono nella storia della scolastica filosofia: il primo, del suo bel tempo, nel quale fiorì il maestro d'Aquino con altri sommi: il secondo, dell'ultima sua età, quand'ella, come tutte le cose umane, invecchiò e venne meno. Allora la Providenza confidò ad altre mani la causa della verità filosofica: e il vero di che parliamo fu risuscitato dal Galilei. Del quale non sarà inutile riportar qui le eleganti parole, togliendole dall'opera sua, *Il Saggiatore*. « Ma che ne' corpi esterni, così egli, per eccitare in noi i sapori,

Vero è che nella sensazione elementare continua non può essere spazietto assegnabile non sentito; ma non si può inferirne di ciascun minimo spazietto considerato da se solo, ciò che si dice di ciascuno spazietto considerato qual parte ideale del continuo stesso.

E non potrebb'essere questa legge, che il fatto della sensazione non succedesse se non dato il toccamento in un'estensione

---

« gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini, « e movimenti, tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli « orecchi, le lingue i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma « non già gli odori, nè i sapori, nè i suoni, li quali, fuor dell'animal vi- « vente, non credo che sieno altro che nomi, come appunto altro che nome « non è il solletico e la titillazione rimosse l'ascelle, e la pelle intorno al « naso » (ove toccando si promove). E quindi appresso applica la stessa dottrina al calore, favellando in questo modo: « Dico che inclino assai a « credere, che il calore sia di questo genere, e che quelle materie che in « noi producono e fanno sentire il caldo, le quali noi chiamiamo con nome « generale fuoco, sieno una moltitudine di corpicelli minimi in tal e tal « modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità, li quali incontrando il « nostro corpo, lo penetrino con la lor somma sottilità, e che il lor tocca- « mento, fatto nel lor passaggio per la nostra sostanza, e sentito da noi, sia « l'affezione che noi chiamiamo caldo, grato o molesto, secondo la molti- « tudine e velocità minore o maggiore d'essi minimi che ci vanno pungendo « e penetrando, sì che grata sia quella penetrazione per la quale si agevola « la nostra necessaria insensibil traspirazione, molesta quella per la quale « si fa troppo gran divisione e risoluzione nella nostra sostanza, sicchè in « somma l'operazion del fuoco per la parte sua non sia altro, che moven- « dosi penetrare colla sua massima sottilità tutti i corpi, dissolvendoli più « presto o più tardi, secondo la moltitudine, e velocità degl'ignicoli, e la « densità o rarità della materia d'essi corpi, de' quali corpi molti ve ne sono « de' quali nel lor disfacimento la maggior parte trapassa in altri minimi « ignei, e va seguitando la risoluzione finchè incontra materie risolubili. « Ma che oltre alla figura, moltitudine, moto, penetrazione e toccamento, « sia nel fuoco altra qualità, e che questa sia caldo, io non lo credo altri- « menti, e stimo che questo sia talmente nostro, che rimosso il corpo ani- « mato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice vocabolo ».

di certa grandezza, e non mai sotto a quella? Vero è, che in un fatto di tal natura, dove ogni osservazione si perde, nulla possiamo affermare con sicurezza, se non intorno alle possibilità, o alle probabilità. Il perchè non avendovi ripugnanza nè nel pensiero della sensazione del tatto indefinitamente piccola, nè in quello che assegna per legge alla medesima la necessità di una certa estensione, non possiamo escludere ragionevolmente l'una delle due sentenze, ma dobbiamo lasciar a ciascuna la sua possibilità.

897. Sia però che la sensazione abbia tal natura da potersi ristringere a qualunque piccolezza d'estensione, sia che abbia anch'essa la sua estensione *minima;* sembra nulladimeno fuor d'ogni dubbio, che la sensazione è ordinariamente più sottile assai dell'*avvertenza* nostra sopra la medesima: sicchè la sensazione coglie degli spazietti sì minuti, che noi non avvertiamo di sentirli (1).

Come la finezza della *sensazione* del tatto vinca immensamente la finezza della nostra *avvertenza* su di lei, si vede manifesto ne' ciechi nati. Suol dirsi volgarmente, che il tatto in essi si *raffina*: è noto ch'essi col tatto distinguono le monete, le carte da gioco, la qualità delle stoffe, e giungono fino a distinguere col solo tatto i colori; sentono il fiato o il movimento dell'aria di persona che viene in verso a loro tacita e piana, quando essa è ancora a molta distanza: in somma fanno col solo tatto cose mirabili. Ma è egli esatto il dire che questo senso in essi si *raffini,* o che il sortano da natura più acuto

(1) Tutto questo gioverà a discernere sempre più, che distanza passi tra la *sensazione* e l'*intellezione*: l'*avvertenza* è atto dell'intendimento, e non del senso; chè l'*avvertenza* non è che un'attenzione intellettiva data a ciò che sentiamo o intendiamo. Gli antichi avevano conosciuto sì bene che il *riflettere* non è atto del senso, ma dell'intendimento, che dal riflettere caratterizzavano talora la facoltà intellettiva; e così fa Dante in quel verso, dove, volendo nominare le tre potenze, di vivere, di sentire e d'intendere, dice:

. . . . « un'alma sola
« Che vive, e sente, e *sè in sè rigira.*
Purg. XXV.

degli altri? Non credo: ciò che in essi si avvalora, ciò che in essi è più fino, si è l'*avvertenza* sulle sensazioni: il tatto è uguale in tutti, non ha differenza da ciechi a non ciechi (1). Ma i ciechi non avendo le distrazioni della vista, ed avendo gran bisogno di mettere a profitto le sensazioni del tatto, come quelli che della vista non si posson giovare, acquistano, vivendo in perpetue tenebre, un tale raccoglimento, una sì accorta attenzione abitualmente pronta e presente a tutte notare le impressioni che vengono cagionate nel loro tatto, che imparano ad avvertire anche le minutissime e a tutti gli altri uomini sfuggevoli, e a notarne le minime differenze. Di che è lecito il credere, che se l'umana avvertenza potesse procedere anche più oltre, l'uomo si accorgerebbe che il suo tatto è un senso, se non di una finezza indefinita, certo di una sottilità stupenda ed incredibile (2).

---

(1) Nell'animale è anche da notarsi una cotal potenza sopra i suoi nervi, colla quale egli li protende e li applica a fine di coglier meglio la sensazione. E l'uso di questa potenza può esser perfezionato per arte, e per abitudine d'adoperarla.

(2) A maggior conferma di quanto dico, cioè che molte cose s'attribuiscono alla maggiore o minore perfezione de' sensi, le quali pure attribuir si devono alla maggiore o minore perfezione dell'*avvertenza* nostra o vigilanza di attenzione sulle sensazioni, si facciano le osservazioni seguenti.

La mano è ella forse quella parte del corpo dove abbiamo il senso più delicato? L'osservazione ci dice di no; ma che altre parti sono più fornite di nervi, e molto più sensitive delle mano. Anzi può dirsi che in quasi tutte l'altre parti la cute del corpo è più sensitiva e delicata che non sia nella mano, avendo la natura provveduto sapientemente di non porre nella mano una soverchia finezza di sensitività, acciocchè noi potessimo usarla liberamente, senza lo sconcio di sentire ad ogn'ora in essa dolore. E il continuo uso della mano la rende altresì più callosa ed ottusa: niun aumento dunque di finezza acquista il tatto della mano dall'educazione; eccetto una maggior attuazione e protendimento de' nervicciuoli delle parti che più si usano, prodotto dalla volontà, del che io non dubito punto. Ma lasciando questo (che prova però il bisogno d'una maggior attenzione, o almeno attuazione *sensitiva)* , qual membro è più atto a farci percepire e distinguere

898. L'*avvertire* le sensazioni è più difficile ove la sensazione è immobile, ed ha men varietà, come abbiamo osservato.

---

le piccole ineguaglianze ne' corpi gropposi e ruvidi, le minutissime particelle, e tutte le differenze tattili de' corpi? Niun'altro meglio che la mano. E se non viene alla mano quell'attitudine dalla maggior delicatezza naturale del suo tatto, onde le viene? Dall'abitudine, rispondo, d'usarla a ciò, dall'abitudine che abbiamo di *avvertire* le differenze minime nelle sensazioni della mano, mentre non abbiamo imparato ad *avvertirle* in altre parti. E non si vide fare altrui co' piedi delle cose mirabili, a cui fallivan le mani, quando una lunga educazione insegnò ad alcuni monchi di stare attenti alle sensazioni che ricevono ne' piedi, a distinguerne ben tra loro e notarne accuratamente le differenze? Forse è cresciuta loro la sensitività ne' piedi? Non credo io, almeno a tal segno. Bensì credo, che abbiano apparato a dirigere colaggiù la loro attenzione, e badare a quello che nelle sensazioni dei piedi avviene, alle quali gli altri uomini o punto, o non così per minuto badano.

E perchè mai un eccellente medico, pratico per lunga esperienza, nota le minime differenze nel polso dell'ammalato, nel quale tutti gli altri non sanno avvertir differenza? Crederemo noi che il tatto del medico siasi raffinato per toccar polsi? Non mai, chè potrebbe alcun altro averne toccati altrettanti, e non aver nulla imparato. O se il tatto è quello che toccando spesso i polsi si raffina, io vorrei sapere perchè quel toccamento, fatto proprio in quel luogo della vena, deva avere aggiunto tanto di maggior finezza ai nervicciuoli della mano medica, anzichè fatto ciò tutt'altrove: o perchè il tatto del medico sia così fino solo pel polso, e sia grosso all'opposto e rozzo forse a' minuti lavorii di un orefice: poichè, se il sentire le differenze del polso dipendesse dalla sensitività fisica della pelle, e non dall'abilità acquistata d'avvertir ciò che nel tatto si sente, ogni tatto fino servirebbe per ogni cosa; e il cieco nato non avrebbe bisogno d'imparare a discernere i polsi coll'uso, avendo già finissimo il tatto. Il perchè è l'*avvertenza* sopra le sensazioni nostre, che si educa di continuo, e si accresce assai più che i sensi stessi. Non voglio già dire che i sensi coll'adoperarsi anche fisicamente non si migliorino: ma non di molto, nè tanto da potere spiegare l'immensa differenza che passa tra i sensi in un uomo che gli ha usati ed in altro che usati non gli ha discretamente: poichè la finezza fisica del senso, dipendendo dalla tessitura dell'organo, è data a principio dalla natura, nè si può grandemente cangiare. Nel senso della vista sembra che l'educazione più possa ad acuirlo e assottigliarlo. Ma quando si rammenta che tutto ciò che questo senso ci

Quindi ove vogliam noi col tatto della mano notare delle disuguaglianze e rilievi in superficie corporea, non ci contentiamo

---

dice de' corpi lontani, è dovuto, come proveremo poi, a *giudizî abituali*; si vedrà facilmente, che, rispetto alle lontananze, è massimamente l'attitudine di far questi giudizî che in noi si perfeziona; e per le superficie, è dovuto all'educazione dell'abilità d'osservare, in gran parte, il fino sguardo di un gioielliere, o pure il saper legger ne' volti le affezioni del corpo, siccome i medici fanno, e quelle dell'animo, siccome fanno talora i moralisti, i politici, e in generale gli uomini avveduti. Non nomino le sottilissime differenze che vedono i pittori ne' colori e ne' dipinti: chè qui entra evidentemente la perizia dell'arte, che gli aiuta a discernere quelle varietà che agli altri sfuggono, non perchè non le vedano, ma perchè non sanno notarle, ignorandone l'importanza. E il medesimo dir si può degli orecchi esercitati alle musiche, che troppe più cose sembrano sentire in un concerto, che quelli degli altri uomini non fanno: quando e gli uni e gli altri percepiscono pure gli stessi suoni, ma coll'attenzione dell'animo diversamente disposta: gli uni osservano più sagacemente degli altri, poichè hanno imparato a dividere i suoni, e farne una naturale analisi, notandone le bellezze e i difetti degli accordi: e quindi pur tanta varietà nelle avvertenze loro, che sembra ch'abbiano sensi diversi, mentre hanno i medesimi, o certo poco differenti, ed io credo che potrebbero essere talora anco meno attivi, siccome ne' vecchi. Que' selvaggi, de' quali si narra che distinguevano, fiutando in terra, le orme degli Spagnuoli, fecer gran maraviglia per l'acutezza dell'odorato; mentre assai più, a mio credere, dovea meravigliare quella perfetta attenzione che doveano aver posta nel sentire le minute sensazioni degli odori, e le lor differenze. Qual'è l'immutazione che posson ricevere le papille nervee di un palato dal frequente toccamento di vari cibi? poca, verso alla finezza mirabile che acquistano i ghiottoni sugli altri uomini, nel giudicar de' sapori. E forse da continue salse e manicari avea reso il palato più ottuso degli altri uomini quel leccardo accennato da Giovenale, che pur ponendo somma attenzione ne' cibi, avea acquistato tanta pratica de' sapori delle ostriche, da saper dire al primo morso, se venisser da Circello, o dal lago Lucrino, o dal mare di Rutupe, e che discerneva col primo sguardo di che lido fosse un echino.

E di tutte queste osservazioni il maggior vantaggio che possa cavare il mio lettore si è quello di ben convincersi della immensa differenza che passa tra la *sensazione* e l'*avvertenza*, e l'esser persuaso, che v' hanno infinite cose da noi sentite, delle quali pure nè punto nè poco ci accorgiamo.

di porci il dito calcandocel sopra, fermo in un luogo; chè così, eziandiochè sentissimo que' minuti risalti ed avvallamenti, tuttavia non *avvertiremmo* forse mai di *sentirli;* ma per avvertirli, noi ci stropicciamo sopra il dito, quinci e quindi d'ogni parte premendolo; e questo stropiccio ci dà più varie e più acute le sensazioni di que' piccolissimi fori ed angoluzzi sporgenti, sicchè ci sono facili ad avvertire in noi le sensazioni di quelli, e per queste ad avvertir quelli altresì.

899. Laonde un corpo solido, in quanto noi *avvertiamo* di sentirlo, è altro da quello cui noi *sentiamo* col toccamento.

Il corpo, in quanto è avvertito, sarà per avventura tutto continuo e piano in ogni superficie perfettamente; intanto il corpo toccato è forse altrettanto scabroso e perforato e pien d'interpolamenti, qual è in fatti ogni corpo veduto con microscopio di gran potenza: chè non sembra assegnabile, come dicevo, il confine della sottigliezza del tatto.

Quel corpo però, eziandiochè, veduto con eccellente microscopio, ci appaia, con grande maraviglia nostra, tutto bucato ed aspro, tuttavia noi il vediamo ancora, col microscopio stesso, unito in più punti, e vediamo in lui degli spazietti apparentemente continui. Ora questa continuità osservabile in varie piazzuole della superficie del corpo riguardato, non è ancor quella de' corpi elementari di cui abbiamo parlato; la quale è da credere esser sopra ogni avvertenza nostra più minuta. Nè possiamo dire che la continuità di quelle piazzuole che co' miscroscopî si scorgono, sia vera continuità; chè la vicinanza de' corpi elementari può esser assai maggiore di quella che è necessaria per venire osservata: ma dico bensì, che la perfetta aderenza de' corpiccioli elementari non si può nè anco dichiarare impossibile ed assurda. E ciò perchè nulla ha d'impossibile un vero toccamento.

900. Uscendo però noi di questo mondo riposto e inosservabile, nel quale viaggiar si dee senza lume d'osservazione, e dove perciò si viaggia assai pericolosamente, dico che il corpo solido percepito dal tatto ed *avvertito* tiene una figura che noi assai ben distinguiamo; chè trascurando le piccole disuguaglianze, noi

per forza d'immaginazione ce la accomodiamo e regolarizziamo, come ci è più d'agio e di necessità il concepirlo. Indi quella regolarità di forme, che ci presenta il tatto; le quali per la loro semplicità noi percepiamo facilmente, e ci contentano ed appagano, e sembrano piene di distinzione e di lume (1).

ARTICOLO IX.

DELLA SENSAZIONE ESTRASOGGETTIVA DE' QUATTRO ORGANI.

901. Ciò che noi percepiamo immediatamente coll'occhio è la luce, e la luce ci è nunzia delle cose esteriori (2).

---

(1) Le figure regolari, il triangolo, il quadrato, o qualunque figura di un numero percettibile di lati, noi l'abbracciamo colla mente senza difficoltà, perchè sono pochi gli elementi di cui si compone: moltiplichiamo all'opposto i lati in un poligono immensamente; non ne possiamo più abbracciare colla *avvertenza* il numero, sebbene col *senso* egualmente tutti noi li percepiamo: facciamo que' lati disuguali; cresce la difficoltà d'averne una *distinta idea*: immaginiamo così variati i piani d'un solido; quella moltiplicità e varietà vince ancora più la forza della nostra attenzione: quella forma ci riesce confusa a pensare, perchè ella si concepisce solo mediante la concezione del rapporto d'unità che hanno quelle parti fra loro, le quali per la loro moltiplicità e varietà non possiamo avere contemporaneamente presenti alla mente, o a ciascuna non possiamo dare quel grado d'attenzione che dar potremmo ad un numero minore.

(2) L'udito e l'odorato si fanno a noi indicatori di corpi lontani. Sotto questo aspetto però non li riguardiamo qui noi, ma solo come quelli che l'immediata sensazione del suono e dell'odore ricevono.

Del senso della vista, in quanto ci serve a indicare i corpi lontani, parleremo nel capitolo seguente: e non crediamo necessario il fare altrettanto dell'udito e dell'odorato, chè non è difficile d'applicare ad essi le osservazioni medesime che al senso della vista appartengono. Ci basterà qui di osservare, che uno de' maggiori fonti degli errori ne' ragionamenti che intorno ai sensi si fanno, è il confondere la percezione immediata coll'*indicazione* che da essa ci viene, e pretender da quella ciò che si ha solo da questa, come pure il confondere la cognizione che de' corpi noi caviamo da vari sensi. Per esempio volendo il Reid abbattere il detto del Locke, che le qualità primarie de' corpi da noi percepite sono similitudini de' corpi stessi, così

Ora io non voglio parlar qui dell'occhio in quanto egli è a noi indice de' corpi lontani, che lui non toccano: ma in quanto egli percepisce la luce, suo agente immediato.

Vedemmo, le tre parti dell'estrasoggettività de' sensi essere la forza, la moltiplicità e l'estensione.

La forza è da tutti i sensi egualmente sentita: ella d'altro lato non ha che il concetto generale d'un agente, e non presenta per se sola nulla di determinato. Ci riman dunque a vedere come percepiamo la moltiplicità e l'estensione co' detti quattro sensi, che sono le parti che determinano in qualche modo la natura dell'agente.

902. In quanto all'estensione, noi osserviamo che i detti sensi sono tocchi ed affetti da corpicciuoli tenuissimi e sottilissimi a

---

ragiona: « Queste qualità, dic'egli, sono sensazioni: ora se la sensazione « d'un suono è l'idea di quella vibrazione del corpo sonoro che la cagiona, « un'intemperanza per la stessa ragione può esser l'idea di una festa » (*Essays on the powers, etc*).

Noi non cerchiamo che cosa a queste parole sarebbe presto di rispondere il Locke; ma rispetto a noi, troviamo quelle parole assai fuor di proposito proferite. Convien riflettere, 1° che la sensazione del suono è immediata; là dove la vibrazione del corpo sonoro noi non la percepiamo punto coll'udito, se non per una associazione d'idee, per la quale all'udire il suono, ci viene in mente l'oscillazione delle corde o del corpo sonoro percepite altra volta da noi col tatto e cogli occhi. È dunque impossibile che il suono rappresenti e imiti ciò ch'egli non fa che risvegliarci nella memoria: e quando io dico che le qualità primarie percepite rassomigliano al corpo, non intendo nulla di quello che qui il Reid si avvisa. 2° Le qualità primarie coll'udito, coll'odorato e col gusto non si percepiscono che confusamente: non sono dunque questi i sensi a cui conviene ricorrere per trovare la similitudine di cui si parla. 3° Falso è che le qualità primarie percepite sieno sensazioni; sono una parte delle sensazioni, cioè la sola *parte estrasoggettiva*. 4° Finalmente è al tutto inesatto e falso il dire che una sensazione è un'idea di una cosa. Comecchè questa maniera dovesse poter essere tollerata dal Locke, ella non può esser tollerata in se medesima; e noi abbiamo mostrato l'infinita distanza che passa tra le idee e le sensazioni.

tale, che ove un solo di quelli a' sensi nostri si presentasse, sarebbe impossibile il coglierlo e l'ossevarlo. E chi mai potè vedere o toccare uno de' globicini della luce, o degl'ignicoli del fuoco, o una particella dell'aria, od un elemento odorifero, o pure una di quelle molecole che solute nella saliva fannosi atto a movère alla sensazion del sapore l'organo del palato? Sono queste così esili grandezze, che non si possono per noi notare ed avvertire.

Consideriamo la loro moltitudine: quelle particelle si affollano in sull'organo nostro in tanta copia, che ove anco distinguer potessimo la lor grandezza, mai non giungeremmo a rilevarne il numero, e tenerlo all'animo nostro presente e bene distinto.

Ora queste due circostanze, cioè l'essere le loro grandezze, e quindi le loro figure e i moti e le alterazioni loro al tutto inosservabili, e si grande la lor moltitudine che ci riuscirebbe impossibile l'annoverarle eziandiochè potessimo l'una dall'altra distinguere, deve cagionare in noi una percezione viva, ma assai *confusa* di quella folla di globicini, e quindi la parte estrasoggettiva de' quattro sensi di cui parliamo dee esser priva di *distinzione*, e come a dir cieca (1). Sebbene dunque vivace assai

---

(1) Questa verità fu intraveduta dal Reid quando pose la differenza tra le qualità *primarie* e *secondarie* de' corpi in questo, che le primarie ci danno nozioni *distinte*, e le secondarie *confuse*. Vera è l'osservazione dello Scozzese, ma egli non ne vede spiegazione alcuna. « Io rispondo (così egli, cercando se la distinzione delle qualità primarie e secondarie sia reale) che « tale distinzione sembra avere un buon fondamento; ed è, che i nostri « sensi ci danno una diretta e distinta nozione delle qualità primarie, e ci « fan sapere che cosa sono in se stesse; mentre delle qualità secondarie i « nostri sensi ci danno solamente una nozione relativa ed oscura; ci fanno « sapere solamente esser esse qualità che ci affettano in certa maniera, cioè « producono in noi una certa sensazione; ma in quanto a ciò che sono in « se stesse, ci lascian nel buio » (*Essays on the powers, etc.*).

Il Locke avea posto la distinzione delle qualità *primarie* e *secondarie* nell'esser le prime *similitudini* de' corpi, e nulla di ciò le seconde. Ora questa sentenza del Locke viene intieramente rifiutata dal Reid; il che non avrebbe egli fatto, se avesse ben conosciuto il vero principio onde trar si conviene

sia la parte estrasoggettiva di queste sensazioni, tuttavia esse poco presentano di netto all'intendimento circa i loro agenti immediati, e sembrano aver qualche cosa di più misterioso della sensazione del tatto: chè a noi appare essere del misterioso colà, onde l'intendimento poche precise percezioni riceve: e notisi, ch'egli toglie le sue percezioni dalla parte estrasoggettiva delle sensazioni, la quale se confusa gli viene, le intellezioni pure rimangongli adombrate e confuse.

903. E badisi alla differenza che hanno questi quattro sensi dal tatto, che percepisce le grandezze maggiori de' corpi solidi (1). Le particelle di un solido che al tatto soggiace, sono aderenti tra loro, o per veri toccamenti, o certo per grandissima prossimità; ed io credo per l'una e l'altra cagione. Perciò presentano al tatto una *figura* grande ed unica; chè non si osservano gl'interposti vacui, e sfuggono dall'osservazione le asprezze e le prominenze minutissime: quindi dagli agenti grandi sul tatto si rileva chiaramente l'estensione, e si concepisce con facilità la figura regolare. All'opposto le particelle che feriscono e movono i quattro sensi, sono disgregate e mobilissime, non

---

la distinzione delle qualità primarie e secondarie della materia: questo principio consiste nella duplicità della sensazione, la quale è insieme soggettiva ed estrasoggettiva. Ora l'elemento *estrasoggettivo* è la percezione, come vedemmo, delle qualità primarie, le quali sono veramente estrasoggettive; e quindi può dirsi che la nostra *sensazione* in questa parte sia una similitudine degli agenti esterni, perchè essa ha le qualità della moltiplicità e della continuità comuni con essi, e l'aver delle quantità comuni è il medesimo che il rassomigliare. Io qui mi attengo dunque alla sentenza del Locke, ma la limito e la spiego. Anzi giudico, che ove si tolga via ogni similitudine tra i corpi e le sensazioni, il pirronismo ne' sensibili è inevitabile, nè si può rispondere alle obbiezioni del Bayle contro alle qualità primarie, che nascon tutte dal non avere osservato la loro estrasoggettività, e dall'avere perciò tentato di farle passare per soggettive siccome l'altre.

(1) I liquidi pure in quanto sono agenti nel tatto occupano un certo spazio solido, e mostrano all'osservazione contorni finiti e precisi, perchè stabili, grandi e regolari, sebben assai mobili.

istanno mai in uno stato e luogo medesimo, nè formano insieme una sola figura; ma in un continuo rimutamento, vengono e vannosi, svolazzano, ondeggiano, risolvonsi, avventansi, e permiste all'aria svaniscon con essa; in somma, ov'anche fossero in piccolissimo numero, e non avessero quella tanta loro esilità che le rende inavvertibili, sfuggirebbero tuttavia ancora alla osservazione, per la somma celerità o instabilità de' perpetui loro rivolgimenti.

904. Ma un'altra osservazione dee farsi, la quale mostrerà maggiormente, che i quattro organi non hanno tali agenti immediati, de' quali noi possiamo osservar la grandezza e la figura (1), e quindi averne una distinta percezione: tolta la quale, tutte quelle sensazioni ci devono necessariamente riuscire, sebben gratissime e vividissime (2), tuttavia confuse, e per la stessa confusione maravigliose.

Noi abbiamo distinto nella sensazione avventizia due parti; la soggettiva e l'estrasoggettiva. Abbiamo veduto, che nell'im-

---

(1) Sono la *grandezza* e la *figura* quelle che danno una percezione distinta dell'agente, come si disse, perchè sono le parti *estrasoggettive* della sensazione.

(2) La vivacità loro dipende dal produrre le particelle nell'organo un'assai forte impressione per la loro moltitudine, velocità, e fors'anco elasticità, rispetto alla luce, che tocca e risalta in un minimo di tempo, senza che la sua impressione sia soverchia. Una forte impressione di tal natura dee dare un gran moto, forse un tremore a' nervi, e perciò cagionare una grande sensazione *soggettiva*, sentendo l'anima l'effetto di quel movimento celere e frequente del nervo mosso. E generalmente si può stabilire questo fatto, che l'osservazione somministra: « Trovando il modo d'eccitare nel nervo un celere e frequente movimento, senza che le parti del nervo vengano disgregate e rotte, una piacevolissima sensazione per quelle oscillazioni viene nel nervo eccitata ». Ora ogni qual volta gli stimoli sieno piccolissimi e molti, ottengono questo fine, purchè la loro moltitudine non soperchi, e la percossa che dà ciascuno sia nell'impeto suo moderata e gentile. Per questo un letto di rose, o d'altra soffice materia, riesce tanto aggradevole al fianco, ed ogni morbidezza di superficie piace al tatto, con una vivacità simile a quella onde i vaghi colori piacciono alla pupilla, o i vaghi suoni agli orecchi.

pressione che fa il corpo esteriore in alcuna delle nostre parti sensitive, ingenerandovi la sensazione, deesi distinguere la parte tocca dal corpo, dalle sue adiacenti, nelle quali per un cotale consenso si diffonde talora il movimento, e con esso la sensazione. Ma la sensazione che si diffonde per consenso di là dalle parti toccate, non ha nulla d'*estrasoggettivo:* perchè la diffusione e comunicazione di quel movimento che il nervo sensitivo ha sofferto, è diversa da quell'impulso o da quella specie di violenza che il nervo soffre nel suo principio, per la quale dallo stato di quiete è tratto, e mutato a quello di moto: ed ora è questa prima impressione, questa violenza, che accusa e manifesta una forza ivi applicata: mentre all'opposto la comunicazione e continuazione del movimento non porge nova violenza o forza nova, se non quella delle parti stesse di cui consta il nervo, le quali partecipano le une alle altre il moto per una cotal forza ricevuta e lor propria. Ma questa forza venendo fatta dalle parti stesse del nervo sopra altre parti del medesimo, seguita che, come dicea, tutta la sensazione propagata per via di consenso, non possa se non riferirsi al membro sensitivo che in sè lascia trascorrere il moto delle parti e il sentire, e quindi quell'aumento di sensazione consenziente non è se non soggettivo, o certo non ha congiunta la percezione d'un corpo esteriore, ma riposa solo come in sua sede e materia nel nervo così mosso ed affetto.

905. Ora notisi la natura singolare delle sensazioni dei quattro organi. Potrebb'ella una sola particella d'aria vibrata nell'organo acustico produrvi la sensazione del suono? Certo no: chè è solamente il corpo intero dell'aria ondeggiante che vi cagiona quel sentimento. Così io non so se un granello solo di luce potesse movere l'organo visivo; ma io credo necessario, ad aver la sensazione de' colori, che si versi in copia dentro agli occhi nostri, come altri disse, il dolce liquor della luce.

Medesimamente a me non par verisimile, che la sensazione de' sapori e degli odori si susciti in noi per le virtù de' singoli corpiccioli o saporosi od odoriferi; ma sì perchè recandosi questi

in gran moltitudine e quasi a tumulto ad assalire le papille e mammillule dell'organo sensitivo, vi danno tale moto e scossa tutte congiuntamente, che vi producono un frequente tremore universale, il qual solo forse è ciò che quelle sensazioni occasiona. Il qual fatto se così avviene, come probabil mi sembra, non si può più dire, che ciascuno de' minimi impellenti, qualche sensazione di sapore, d'odore ecc. deva aver prodotto; ma solamente, che ciascuno di que' corpiccioli, sebben minutissimo, vi ha dato il suo colpo, che non è ancora la sensazione: la qual sensazione saporosa, odorifera od altra, comincia allora che quel tremamento lungo tutta la membrana o cartilagine nervosa sia propagato, e giunto al grado di scotimento necessario affinchè la sensazione si svegli.

Ora, dove ciò creder si deva (e quanto all'udito non si può dubitarne), dico, che quelle quattro specie di sensazioni nascerebbero in gran parte per consenso di parti, cioè per comunicazione di movimento: il che renderebbe ancora più nascosta e confusa la parte *estrasoggettiva* di quelle sensazioni. Che tratterebbesi di parti inosservabili, e la sensazione non renderebbe tanto l'impulso per esse dato, quanto tutta insieme l'agitazione succeduta nel membro, o se l'uno e l'altra rendesse, quello meschiato a questa si farebbe quasi indiscernibile.

CAPITOLO XII.

ORIGINE DELL'IDEA DE' CORPI MEDIANTE LA PERCEZIONE ESTRASOGGETTIVA DELLA VISTA.

ARTICOLO I.

L'OCCHIO PERCEPISCE UNA SUPERFICIE COLORATA.

906. Supponiamo l'uomo immoto, gli occhi aperti: egli vede una superficie a varî colori, che non avendo alcuno sfondo alcuna prospettiva, è aderente al suo occhio, e nulla più.

ARTICOLO II.

LA SUPERFICIE COLORATA È UNA SUPERFICIE CORPOREA.

907. Un sentimento che a' punti dello spazio si riferisce, è un'azione corporea: perchè il corpo è un agente che produce un sentimento che ha il modo della estensione.

Ora la superficie colorata è un sentimento che si stende in superficie.

Dunque è corporea.

ARTICOLO III.

LA SUPERFICIE COLORATA È IDENTICA COLLA SUPERFICIE DELLA RETINA DELL'OCCHIO AFFETTA DALLA LUCE.

908. Tutti i sensi sono tatto (744, 745): sono anche soggetti alle leggi del tatto, e non differiscono che per fenomeni accidentali che hanno congiunti.

Cercando noi che cosa sono questi fenomeni, ritrovammo una loro determinazione generale, cioè consister essi nella molta soggettività che hanno le sensazioni de' quattro organi, e nella loro poca e confusa estrasoggettività (887–895).

Questi fenomeni dunque non sono che il modo di quelle quattro specie di sensazioni: il tatto stesso dà de' fenomeni simili ad essi (*ivi*), sebbene non si considerino distintamente. Essi non aggiungono dunque nulla, non alterano le leggi comuni a cui il tatto universale è soggetto.

Ma nel tatto, la superficie toccante del corpo esteriore s'immedesima colla toccata del corpo nostro: sicchè quella stessa superficie è sentita in due rispetti ad un tempo, è sentita come nel corpo nostro, soggettivamente, ed è percepita come termine dell'agente esteriore, estrasoggettivamente (841).

Ciò posto, manifesta cosa è, che « la superficie colorata percepita dall'occhio è identica colla superficie della retina che vien tocca dalla luce ».

Conviene bene considerare il fatto, che l'occhio percepisce la superficie colorata a quello stesso modo come il tatto percepisce la durezza e resistenza d'un corpo esteso.

Anche nella visione corporea si dee perciò distinguere 1° la sensazione della retina, 2° la percezione confusa tutta degl'innumerevoli globicini di luce che sparsi ingombrano la retina.

ARTICOLO IV.

LA SUPERFICIE COLORATA DA NOI PERCEPITA È GRANDE NÈ PIU' NÈ MENO QUANTO LA RETINA TOCCA DALLA LUCE; MA IN QUELLA SUPERFICIE I COLORI SONO DISTRIBUITI CON CERTA STABILE PROPORZIONE.

909. Questo vero singolare, ma irrepugnabile, è corollario della proposizione precedente.

Ciò che può tor fede al medesimo appo i poco attenti, si è l'abitudine che noi abbiamo di attribuire ai corpi percepiti coll'aiuto dell'occhio quella grandezza medesima che noi percepiamo in essi mediante il tatto ed il movimento. Ma più sotto spiegheremo siccome ci nasca quest'abitudine, e apparrà, che essa appartiene al giudizio che noi aggiungiamo alla sensazione della vista, e non alla sensazione stessa.

910. Qui cominciamo dall'osservare, che qualunque sia la grandezza degli agenti percepita dall'occhio, egli è sempre vero però che l'occhio li percepisce con certa proporzione costante tra loro. Per esempio, ricevendo in sè i colori di tutti gli agenti circostanti, riceve ancora quelli della pupilla di un altro uomo che gli sta incontro: e quella pupilla egli la percepisce d'una grandezza minore d'assai che non sia tutto il corpo di quell'uomo che vede, siccome percepisce il corpo di quell'uomo minore della stanza ov'egli è; perchè quella pupilla occupa nella sua retina una parte assai più piccola del corpo di quell'uomo, e questo una parte assai più piccola dello spazio luminoso della stanza in cui esso si trova.

L'occhio dunque percepisce le *grandezze relative* de' corpi che stanno ad uguali distanze da sè, sebbene non percepisca le loro grandezze assolute.

I ciechi nati a cui fu donato il vedere, confermano le esposte

osservazioni. Ne' primi momenti che fanno uso della vista, provano una sensazione aderente alla retina del loro occhio, nessuna distanza, nessuna distinzione reale di corpi esterni: una tela dipinta, ossia il velo della loro retina coperto di varia luce, è il quadro che percepiscono (811).

ARTICOLO V.

LA SUPERFICIE COLORATA NON PUÒ DARCI L'IDEA DI SPAZIO SOLIDO NÈ PUR MEDIANTE I MOVIMENTI DE' COLORI CHE IN LUI SUCCEDONO.

911. Abbiam toccata altrove la questione, se l'occhio percepisca il movimento, risolvendola affermativamente.

Ma qualunque mutazione avvenga nella superficie colorata che percepiamo, tutto si riduce ad un cangiamento nella superficie: tolta una superficie colorata, ne viene un'altra e poi un'altra: questo succeder di scene non dà nessuna idea di profondità o distanza: sono quadri che vanno e procedono in cert'ordine nell'occhio, come i vetri dipinti nella lanterna magica e nulla più.

L'occhio solo dunque, senza ricorrere a qualche altra supposizione, o a qualche altro aiuto, non può mai dare l'idea di spazio fornito delle tre dimensioni.

ARTICOLO VI.

LE SENSAZIONI DE' COLORI SONO ALTRETTANTI SEGNI DELLA GRANDEZZA DELLE COSE.

912. Fin qui noi abbiamo supposto che l'uomo non faccia uso del tatto e del moto, ma usi solo gli occhi a vedere quanto sta o passa in essi; chè fu nostro intendimento di trovare a qual termine l'occhio da se solo ci possa scorgere.

Il risultamento che avemmo fu questo, che senza moto nè tatto, l'uomo percepirebbe una superficie colorata aderente all'occhio, non maggiore della retina ove percote la luce e suscita sensazione (909). Osservammo però che in questa piccola superficie i colori sono sparsi e compartiti non a caso, ma in cert'ordine, siccome pure i movimenti che in essi avvengono;

e che tengono certe ragioni tra loro, alle quali rispondono le ragioni medesime nelle grandezze delle cose esterne dal tatto somministrateci (ivi).

Ora la costanza che si trova in queste proporzioni, e l'ordine che si conserva ne' movimenti de' colori percepiti, dà un mirabil vantaggio, cioè fa sì che quei colori si rendano atti a fare a noi l'ufficio d'altrettanti segni, pe' quali conoscer possiamo le grandezze vere (1) delle cose, e le distanze e quantità di movimento nel proprio corpo.

913. Vediamo come ciò avvenga, prima rispetto alle grandezze delle cose esteriori, e poi rispetto alle distanze e quantità di movimento.

Le cose esteriori rimbalzano la luce all'occhio nostro da ogni lor punto: le più estese rimbalzano un maggior numero di raggi luminosi; i quali, quando le varie cose si hanno alla stessa distanza dalla pupilla, coprono uno spazio maggiore della medesima. Or dunque le cose vedute, che sono alla stessa distanza, vengono dalla luce segnate e dipinte di una grandezza proporzionata a quella che hanno veramente esse medesime (2).

Il disegno dunque che la luce imprime sulla nostra retina, delle cose visibili, le quali sono ad una medesima distanza dall'occhio, è simile a quello che fa l'ingegnere quando ritrae la mappa di un tratto di paese; il quale sopra una carta il riporta, delineandolo sotto una scala minore, ma le proporzioni delle parti conserva perfettamente. Così nella retina nostra si deli-

(1) Cioè quelle dateci dal tatto, come vedemmo, e vedrem meglio nel Capitolo seguente.

(2) Intesa bene questa teoria della visione, il celebre problema del Molineux, « se colla sola vista si possa distinguere la sfera dal cubo prima distinto col tatto », facilmente si risolve. L'occhio è pure tatto; egli percepisce le figure egualmente che il tatto della mano, ma le percepisce d'una dimensione minore. De' segni dunque della sfera e del cubo, che la luce imprime sulla retina, l'uno è circolare e l'altro rettilineo: cioè hanno una distinzione tra loro *simile* a quella che ha trovato il tatto della mano. È dunque certa l'opinione del Leibnizio che risolveva quel problema affermativamente.

neano i corpi esterni, ad una scala assai minore bensì, ma che mantiene accuratamente la proporzione.

E nel ritrarre d'un tratto la scena delle visibili cose sotto una scala minore, ma in egual proporzione, la luce e l'occhio operano così bene d'accordo, che quelle macchinette trovate per recare appunto d'un tratto un disegno da una scala maggiore ad una scala minore qualsivoglia, non son poi che un'imitazione di ciò che videsi far prima e con più perfezione dalla natura.

914. E badisi attentamente quanto questa similitudine all'uopo nostro sia accurata.

In una carta geografica o topografica non si bada troppo ai colori, nè all'altre qualità degli oggetti ivi ritratti: badasi il più alla grandezza dei medesimi, la quale ottimamente, con una proporzione che dalla scala piccola ci trasporta alla grande e naturale, si rileva e conosce. Medesimamente nelle varietà che prende la sensazione de' colori percepiti dall'occhio, non è la qualità de' colori quella che ci apporti cognizione vera e immediata delle cose vedute; chè il colore, come tale, è la parte soggettiva della sensazione (1), siccome vedemmo. All'opposto la

(1) I colori delle cose ci annunziano anch'essi le loro qualità; ma non perchè questi colori abbiano con esse *similitudine*, essendo essi la parte soggettiva della sensazione; bensì perchè si fanno come altrettanti *segni*, non però *similitudini* delle medesime, mediante l'esperienza. Così la parola scritta è segno della parlata, senza aver similitudine con essa; mentre il *ritratto* è segno dell'uomo, avendo coll'uomo somiglianza. Ora in questo modo quante cose non si conoscono pei vari colori? Onde si conosce che un frutto è acerbo, o maturo, o mezzo, se non in gran parte da' suoi colori? Da' colori si conosce la sanità e la malattia, le passioni onde l'animo umano è agitato, la perfezione o imperfezione di quasi tutte le cose: e tuttavia il colore non ha la più piccola somiglianza colla sanità, colla malattia, e con tutte l'altre qualità ch'egli ci rivela. Ma questa rivelazione che ci fanno i colori, non avviene che mediante un'associazione d'idee. L'esperienza ci ha mostrato quel colore congiunto, in quella data cosa, a quelle sue qualità: ove vediamo dunque quel colore in essa, subitamente intendiamo le qualità di cui essa è

grandezza e proporzione de' varî spazî colorati è la parte estrasoggettiva, e quella che ci rende avvisati della grandezza delle cose esteriori: colla estensione di queste ha *vera similitudine;* chè un triangolo od un quadrato piccolo, rassomiglia veramente ad un triangolo o ad un quadrato grande; e la ragione che passa tra una città ed una casa, passa egualmente tra due macchiette, l'una delle quali è maggiore dell'altra quant'è della casa la città. (1) Sicchè l'occhio ci avvisa della grandezza delle cose mediante una *similitudine* della sensazione con esse, e non dell'altre lor proprietà.

Ora, acciocchè vediamo come noi dalle sensazioni de' colori sperimentate nell'occhio passiamo a conoscere le grandezze delle cose, conviene aggiunger l'uso del tatto, e supporre che con questo senso e col moto abbiamo già percepiti i corpi esteriori, le loro estensioni assolute, e le loro proporzioni. Adoperando l'uomo il tatto, e contemporaneamente l'occhio, succede ch'egli venga osservando una singolar relazione tra le parti de' corpi percepiti dal tatto, e i colori dell'occhio. La mia mano che si stende a toccare un corpo, toglie agli occhi miei un colore; ogni punto ch'ella tocca, è una macchiuzza che mi si cela, poichè vedo in luogo di quel punto la mano che il copre. Replicando queste prove ed esperienze, finalmente imparasi, che son legate insieme stabilmente le sensazioni del tatto e della vista; e si perviene a rilevare che ad ogni punto colorato nel mio occhio,

---

fornita. La sensazione dunque in quanto è *soggettiva* ci può esser segno, e non però similitudine delle cose esterne; ma in quanto è *estrasoggettiva*, è un *segno simile* con cose.

(1) Voglio notare una volta per sempre, che io parlo qui, e più avanti di macchiette formate sull'occhio da' colori, per un cotal modo di dire. Ora non si tratta già di vere macchie impresse sull'occhio, che potessero servir d'oggetto a chi le rimirasse, ma trattasi di sensazioni soggettive, indicate per quelle macchie. Volendo io dire una sensazione gialla di una tal grandezza, dico una macchia gialla; e così degli altri colori. Badisi dunque di non pigliare equivoco dal modo del parlare, che qui usai figurato per render più facile e spedito lo stile.

risponde una sensazione di toccamento fuori di me; sicchè se una delle macchie lucide, delle quali è chiazzata la mia retina, è maggiore, più estesi toccamenti far si possono dalla mia mano: e questi toccamenti sono percezioni de' corpi esteriori, e misura, come vedemmo, della loro grandezza. Se dunque ad ogni punto colorito dell'occhio risponde nel tatto la sua percezione d'un corpo, e se ad una macchia lucida più o men grande corrisponde la percezione che fa il tatto di un corpo più o men grande con proporzione costante; avvenir dee, ed avviene, che le macchie gittate sull'occhio variamente in tanti raggi di luce, ci sieno indizî e segni sicuri de' corpi esteriori e delle loro grandezze, che solo il tatto immediatamente percepisce; di che noi acquistiamo un'abitudine di passare celerissimamente col pensiero dalla sensazion dell'occhio alla persuasione d'un corpo esteriore tangibile. La quale abitudine, come è in noi continua, si fortifica e cresce a tale, che finalmente confondiamo ed iscambiamo il segno colla cosa segnata; e al primo percepire coll'occhio d'una macchiuzza lucida, non diciamo già più: « io percepisco una macchia lucida, e perciò dee averci fuori di me un oggetto tangibile »; ma diciamo immediatamente: « vedo un corpo, vedo un oggetto tangibile » (1).

Chi guarda un disegno topografico, conosce la grandezza de' luoghi, se ha chiara idea della scala su cui sono riportati, cioè

---

(1) Si osservi, che quando il *segno* ci è notissimo, e l'uso suo a noi abituale, noi non ci fermiam punto a lui: andiamo a dirittura alla cosa segnata, che ci pare di vedere e percepire nel segno stesso: ci pare che il segno sia dessa medesima la cosa, a tale, che ci riesce difficilissimo discernere l'una dall'altro. Perciò noi diciamo « avere udite le tali e tali verità da un uomo dotto »; quasichè avessimo udite le verità stesse, e non le parole che sole veramente udite abbiamo, le quali non hanno nè manco la più piccola similitudine colle verità udite. Diciamo d'una immagine, che è la persona stessa dipinta: le attribuiamo lo stesso nome; perchè non ci tratteniamo punto al ritratto: insomma *pensiamo alla cosa nel suo segno:* questo è ciò che ci avviene universalmente in tutte quasi le operazioni che noi facciamo come esseri intelligenti.

della proporzione di questa colla scala della grandezza naturale. Ma nel giudicare sopra una carta, della grandezza di un tratto di terra quasi direi intuitivamente, non è sì agevole nè spedito come a misurar le grandezze delle cose sulla carta che ne dà l'occhio; perchè questa carta dell'occhio ci è sempre presente, e nell'applicarla noi ci esercitiamo continuamente, e il tatto con leggier fatica rettifica e riprova di continuo i rilievi nostri delle grandezze medesime.

915. E di più avvi questa differenza tra il vedere un paese ritratto in carta, e il percepire i corpi esteriori mediante la percezione della retina nostra tempestata a macchie di varî colori dalla luce che viene rotta variamente ne' corpi e riflessa alla pupilla; chè la carta è al tutto staccata dal paese ch'ella porta su di sè disegnato, e non ha de' fili, per dir così, che al paese stesso la congiungano; mentre i lineamenti dipinti nell'occhio hanno coi corpi percepiti dal tatto una connessione mirabile e fisica: poichè i raggi della luce partendo da' corpi, congiungono questi colle impressioni che soffre l'occhio; non già perchè l'occhio per questi filamenti luminosi, che passano dal corpo a lui, esca di sè, o percepisca altro che l'estremità di que' fili; ma bensì perchè queste estremità vengono con indicibile prontezza e fedeltà, alterate e mutate, stante tale comunicazione, da ogni moto che succede nel corpo, e massime dalla mano che tocca i corpi. Sicchè la sperienza insegna al fanciulletto, che di ogni punto toccato dalla mano egli ha una sensazione luminosa; e così i punti di luce sentiti dall'occhio sono commisurati ai punti toccati dalla mano; ciò che il conduce a immedesimare la misura dell'occhio e quella della mano quasi direi sovrapponendo l'una all'altra, punto a punto, linea a linea, e superficie a superficie: col quale magistero mirabile la natura medesima conduce l'uomo a trovare facilissimamente nelle macchie de'colori dell'occhio la misura medesima de' corpi, che percepisce col tatto.

916. E a meglio intendere questo fatto, conviene notare un'altra differenza tra la carta topografica e il paese, e la retina

spruzzolata di colori ed i corpi tattili; che il paese e la carta sono due termini della vista, l'uno maggiore l'altro minore; mentre il corpo esterno e i colori sono due termini bensì del tatto, ma del tatto in due parti diverse del corpo nostro, l'una, cioè quella della pupilla, assai più delicata e d'una complessione sua propria, tutt'altra da quella del tatto comune; dalla qual differenza venne alla vista il nome d'un senso particolare e diverso dal tatto. Ora fino che si tratta di due termini dell'occhio medesimo, per esempio di due triangoli l'uno immensamente più grande dell'altro, si può bene, per la loro similitudine, prender l'uno come il segno dell'altro; ma le loro diverse grandezze non si possono così agevolmente perder di vista, e se ne osserva la disuguaglianza manifesta. All'opposto le superficie colorate percepite dall'occhio, e le superficie palpate dal tatto, sono di qualità sensibili sommamente diverse tra loro: sicchè la loro somiglianza di forma, e disparità di grandezza non si rileva agevolmente, se non quasi direi sovrapponendole, come si suol fare, l'una all'altra. Ma la natura ha impedito questo; ed anzi ha stabilito essa una specie di sovrapposizione singolare, la quale c'inganna; cioè ha fatto sì, che, toccando noi colla mano i corpi veduti, ci sembrasse di sovrapporre la punta delle piramidi luminose, la qual entra nel nostro occhio, agli obietti del tatto; mentre veramente sovrapponiam loro sempre la base che noi non percepiamo; il che ci sembra fare pel richiamo che ha questa base colla punta delle piramidi da noi percepita.

Dalle quali cose avviene, che all'uomo sia più difficile riconoscere la differenza delle grandezze vedute e toccate, che di crederne l'uguaglianza.

ARTICOLO VII.

LA VISTA ASSOCIATA AL TATTO ED AL MOVIMENTO PERCEPISCE LE DISTANZE E LE QUALITÀ DEL MOTO DEL PROPRIO CORPO.

917. Consideriamo ora l'uomo che vedendo si move (1).

---

(1) Come poi il movimento dell'animale nello spazio sia possibile, prima ch'esso abbia percepito lo spazio stesso co' sensi esterni; questo si cerca nell'Antropologia.

Quali mutazioni cagiona il suo movimento nelle sensazioni della sua vista?

Un mutar continuo di superficie colorate, un variar di colori, il chiaro là dov'era lo scuro, lo scuro dov'era il chiaro. Se voi mirate il colore e la forma d'un grande edificio dalla lunga, esso forse vi parrà un punto invisibile biancheggiante in mezzo all'azzurrino d'una montagna alta di dietro a lui. Movetevi, avvicinatevi; il punto bianco si dilata, prende una forma, si precisano i suoi contorni, quando gli siete vicino, voi ne vedete tutta la grandezza. Ora le mutazioni succedute in cotesta superficie colorata, unica scena del vostro occhio, i punti, o gli scacchi de' varî colori, che a misura del vostro movere si dilatano, si distinguono, si figurano; tengono un rapporto costante, come dicevamo, con tutta la varietà de' movimenti che voi fate.

Il moto non ha alcuna somiglianza col colore; sono diversi del tutto come il sapore ed il suono. Nulladimeno quel rapporto costante che tengono i colori, e massimamente i chiari e gli scuri co' movimenti, fa sì che la variazion de' colori ci sia indizio e segno certo a conoscere e misurare lo stesso movimento.

918. I colori per tal modo si fanno come una lingua, colla quale la natura ci parla, e manifesta le lontananze e le grandezze; e questa lingua naturale è foggiata alla stessa guisa della lingua artificiale.

Nella lingua artificiale noi usiamo parole ad esprimere idee; ma le parole sono suoni materiali che non hanno alcuna similitudine colle idee, le quali sono pensieri dello spirito. Tuttavia le parole fanno l'ufficio di *segni* delle idee nostre: e incontanente che noi udiamo proferir le parole, ci pare, per forza d'abitudine, di ricever pure le idee in uno colle parole: chè noi le uniamo a quelle, facendo quasi di quelle due cose l'oggetto di un sol pensiero. E le parole sono atte a prestarci quest'ufficio per un rapporto costante e analogico, che noi abbiam convenuto tra queste cose disparate, le idee, e i suoni articolati. Medesimamente avviene ne' colori pe' chiari e per gli scuri; questi sono come altrettante parole, che manifestano le

lontananze de' corpi da noi, e il movimento o fatto o necessario a farsi per avvicinarsi a loro, in virtù d'un'analogia tra queste cose.

Se vogliamo facilitarci l'intelligenza della percezione che l'occhio o più tosto la sagacità animale fa delle distanze, ricorriamo ad un'altra similitudine: rassomigliamo i varî colori di cui la nostra retina è come picchiettata, alle lettere dell'alfabeto. Le lettere che io formo coll'inchiostro sopra una carta, non hanno alcuna similitudine, non che comunanza di materia, colle parole, che sono suoni che io promovo per l'aria, facendola increspare in minutissime onde cogli organi della mia gola allora ch'io parlo. E tuttavia gli apici e le aste e le curve e i punti che io traccio sulla carta, hanno virtù di richiamare all'altrui mente parole e idee, e fanno piangere e ridere a chi li mira, come i più grandi infortunî, e le migliori avventure. Ora ciò fanno non per altro, che per un costante rapporto parte arbitrario, parte d'analogia tra que' tratti d'inchiostro e le voci che traggon seco le idee; il qual rapporto è regola, secondo la quale il pensiero passa rapidissimamente dalla percezione de' segni neri in sulla carta, al pensiero di ciò che colui che li tracciò ci volle comunicare.

Il simile è de' colori e del movimento: il movimento e il colore non hanno somiglianza di natura. Tuttavia hanno un rapporto d'analogia: io uso perciò de' colori come di altrettanti segni a conoscere e misurare i movimenti, e lo stesso animale lo fa colla sua sagacità istintiva.

919. Siccome però noi dobbiamo imparare a parlare ed a scrivere, così dobbiamo imparare a discernere coll'occhio le distanze ed i movimenti: questo s'impara sotto il magistero della natura, quello sotto il magistero della società (1).

(1) Gioverebbe istituire delle osservazioni accurate sul tempo che i bambini mettono ad imparare questo riscontro delle grandezze dell'occhio colle grandezze del tatto e colle distanze. Avvertasi che un effetto simile si ottiene in due modi, istintivamente e intellettivamente. Cioè a percepire tali

Quando poi noi abbiamo imparato l'arte di leggere a tratta d'occhio le distanze, e di rilevare co' segni de' colori la quantità del moto, e quell'arte è fatta piena abitudine; allora ci pare di veder immediatamente coll'occhio la distanza, e di misurare il moto necessario a percorrerla: sebbene veramente pur altro mai non vediamo coll'occhio, che una superficie; ma la rapidità onde ai colori varieggiati di questa superficie uniamo l'idea d'estensione in profondità è tale, che sfugge in ultimo la nostra stessa attenzione; e allora crediamo di vedere la profondità stessa immediatamente: come a colui che legge pare di percepire pur le parole immediatamente, e a chi ascolta pare di ricevere le immagini e idee con quegli stessi orecchi co' quali null'altro riceve che le parole.

ARTICOLO VIII.

PARAGONE DELL'ODORATO, DELL'UDITO E DEL GUSTO COLLA VISTA.

920. Gli odori, i sapori ed i suoni non possono esserci segni così precisi e così universali come ci sono i colori, a conoscere la presenza e distanza de' corpi, perchè quelle tre specie di sensazioni non delineano in noi immediatamente una superficie corporea bene distinta insieme e continua, siccome fa l'occhio, ma piuttosto danno punti corporei non distinti, mutabili, perfettamente omogenei ed uniformi; e oltracciò perchè tali sensazioni non si possono convalidare, per così dire, col tatto, come

---

proporzioni si educa 1° la *sensitività*, e questo avviene anche ne' bruti, 2° e l'*intendimento*, che è del solo uomo. La sensitività impara a fare quel riscontro praticamente mediante associazioni di *sensazioni*, *fantasmi*, *sentimenti*, *istinti* e *abitudini*: l'uomo accompagna tutto ciò con veri giudizî. Le esperienze dunque dovrebbero tendere a distinguere ne' bambini i progressi di queste due facoltà; il che però è sommamente difficile. Il Cabanis afferma d'aver veduto un ragazzo stupido fornito di occhi sanissimi, che non potè mai pervenire a conoscere col solo occhio le distanze (*Rapports du physique et du moral de l'homme, etc.*, (Mem. II). Se ciò è vero, quel ragazzo dovea esser difettoso non solo nella parte intellettiva, ma anco nella parte dell'istinto animale.

avviene di quelle dell'occhio, non avendo gli obietti consueti del tatto quello stretto rapporto cogli orecchi, col palato e colle nari, che hanno coll'occhio.

921. Tuttavia l'udito somministra una varietà di sensazioni, che sebbene non abbiano una connessione intima con quelle del tatto, siccome quelle de' colori, son però governate da leggi stabili e semplici. Quindi si prestano alla formazione delle favelle. Di che avviene che come l'occhio mediante il tatto diventa una favella naturale (chè sono le cose che quasi parlano a noi da se stesse coi colori ordinati), ma una favella limitata; così l'udito dia il mezzo all'invenzione d'una favella universale.

CAPITOLO XIII.

CRITERIO DELLA GRANDEZZA E DELLA FIGURA DE' CORPI.

ARTICOLO I.

IL CRITERIO DELLA GRANDEZZA DE' CORPI È LA GRANDEZZA PERCEPITA COL TATTO.

922. Quando noi vogliamo conoscere se una cosa è vera o falsa, dobbiamo raffrontarla alla nozione certa e genuina della medesima.

Ora quella potenza che percepisce la cosa immediatamente, e non un segno o immagine della cosa, è quella che ci dà la nozione certa e genuina, l'essenza, della medesima.

Abbiamo veduto che l'estensione è il modo del sentimento fondamentale (1). Quindi il sentimento fondamentale è una potenza che ha immediatamente per termine non solo la materia, ma anche l'estensione. Dunque il sentimento fondamentale dà la genuina e certa estensione, e con essa la prima misura d'ogni grandezza.

(1) Quel filosofo che diceva il corpo nostro esser la misura di tutte le cose, avrebbe proferito una sentenza vera e bellissima, se l'avesse ristrotta alla grandezza degli spazî e de' corpi.

923. Ma l'estensione del sentimento fondamentale si commisura parzialmente coll'estensione (841).

Quindi anche il tatto somministra la certa e genuina grandezza de' corpi, e questa è la misura che s'avverte in fatto e s'adopera, non potendo avere un'immediata applicazione quella del sentimento fondamentale.

924. L'occhio all'incontro e gli altri sensi in quanto sono diversi dal tatto, 1° non percepiscono immediatamente la grandezza delle cose lontane, 2° non percepiscono la distanza di esse, ma solamente i segni della medesima.

Quindi la grandezza delle cose rilevata per via dell'occhio dee confrontarsi con quella del tatto e con questa rettificarsi.

Affinchè dunque la vista non c'induca in errore, noi dobbiamo continuamente ridurre la grandezza dataci dalla vista, alla grandezza rilevata pel tatto, dietro l'avviamento della natura, siccome a sua misura fissa, e su questa riscontrarla ed emendarla.

ARTICOLO II.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO ALL'ILLUSIONE CIRCA LA GRANDEZZA VISIBILE DELLE COSE.

925. Abituati noi dunque a far susseguire alle sensazioni dell'occhio giudizî rapidissimi, pe' quali riguardando quelle sensazioni siccome segni, rileviam da essi immantinente le grandezze de' corpi, ci sembra di percepir coll'occhio a prima giunta le stesse grandezze.

Questo falso giudizio si fa comunemente da tutti gli uomini, e non è fuor di proposito il nominarlo un errore del senso comune (1).

(1) Gli errori comuni al più degli uomini sono forse tutti di questa fatta; dipendono da giudizî abituali, ne' quali cade la moltitudine quasi direi involontariamente, irresistibilmente. I giudizî si fanno abituali allora che l'esperienza ha mostrato una connessione pressochè costante di due fatti: il comune degli uomini non osserva le pochissime anomalie; egli acquista

Un tale errore dà luogo a indagini, che si rendono poi interamente superflue quando quell'errore è dileguato.

Ecco una questione vana, a cui dà luogo quell'errore.

Il mio occhio aperto, e intento, vede una scena innanzi a sè: gl'immensi spazî del cielo, la vasta estensione d'una pianura ubertosa, montagne, laghi, fiumi, animali, piante, erbe, infinita

---

allora una propensione a pronunziare il suo giudizio, estendendolo dalle *più volte*, al *sempre*, e non può avere tanta riserbatezza da tenerlo sospeso. E qual volgo, qual comunanza d'uomini non ha giudicato che il sole girasse? Le nazioni intere, l'intera umanità fece un tal giudizio: l'occhio non dicea niente intorno al moto reale del sole, era un giudizio che gli uomini in corpo aggiungevano a quella sensazione dell'occhio. Se non vi avessero aggiunto il giudizio, non sarebbero caduti in somigliante errore: ma come era possibile di sospendere quel giudizio, fondato in un'esperienza quasi generale, che al moto apparente si accompagni il moto reale del corpo veduto? Questa legge dell'esperienza avea, egli è vero, delle anomalie: l'uomo che dalla barca vede correre le rive del fiume, n'era una, patente a tutti. Pure troppo poco è un caso particolare, perchè i volghi, le nazioni, le masse d'uomini il tengano bene a conto, e sappian giovarsene. Troppo grave è agli uomini sospendere il giudizio; gravissimo, importabile è, o certo fu sino ad ora, e sarà per un pezzo, alle moltitudini. Le moltitudini giudicano senza ritegno: qual forza potrebbe frenarle in questo? chi ha mai insegnato a sospendere il giudizio ad un popolo? quando mai, o in che luogo del mondo tanta prudenza, tanta lentezza e considerazione di pensare, tanta sobrietà, alla quale i sommi filosofi rarissimamente pervengono, fu la dote comune delle plebi intere? Ciò sarebbe un chieder troppo alla turba: quando questa è così all'error prossima, ch'esso non si possa evitare se non per una sospension di un giudizio che ha tutta l'apparenza di verità, che è fondato in una legge di comune esperienza, accompagnata da pochissime anomalie, che è solito farsi dal volgo e n'ha l'abitudine già contratta; qual mai mortale può ritener questo o colla forza o colle parole che giù non precipiti? la caduta sua in quel giudizio erroneo, è irreparabile: il savio può sicuramente prevederla, predirla; impedirla non mai. Sarebbe più facile che alcuno sostenesse una rovina di vasti macigni che cadono d'una montagna, anzichè egli solo tenesse indietro quell'inclinazione, quella precipitanza, onde una moltitudine si dà a proferire un giudizio di tal natura. Solo di poi, dopo lunghi

varietà d'oggetti. Fra tante cose vede un suo simile; ben piccola cosa, un punto, verso alla grandezza di tutta l'altra sfera. Ora nella fronte di quest'uomo vede ancora i due occhi, membri piccoli di piccolo oggetto. In mezzo degli occhi nota un forellino nero, dentro a cui sta teso un pannicolo sottilissimo e sensitivissimo che si chiama retina, ed ivi la luce porta la sua mirabile irritazione.

Ora egli è appunto in questa angustissima parete dell'ultima tunica dell'occhio, che quella persona vede me e vede tutte l'altre cose, siccome in uno somigliante piccolissimo spazio nervoso io vedo lei, e terre e cieli e l'interminato universo.

Pure il mio occhio, che vede l'occhio altrui, o sè in uno specchio, mi dice che quella tela che riceve i colori di tante cose, non è appena larga una piccola linea: e tuttavia le cose in essa dipinte mi appaiono immensamente più grandi di lei. Come può ella ricevere quella visione? m'inganna ella mostrandomi gli oggetti sì grandi, quando la impressione che riceve è si piccola?

Tutta questa difficoltà, tutta questa maraviglia svanisce, ove s'abbia conosciuto ed inteso il vero sopra esposto, che l'occhio non percepisce le grandezze, nè le distanze, ma solo i segni di quelle, da' quali con rapidità di giudizio passa la mente a concepir le distanze, e con sagacità d'abitudine istintiva agisce l'animale come se le concepisse.

I segni non hanno bisogno d'essere di una stessa natura o misura colla cosa segnata; e tuttavia ci possono far conoscere la grandezza di lei, purchè conosciamo la ragione che tiene la

---

anni, dopo secoli, quel giudizio si emenda. Viene il tempo in cui un uomo straordinario sorge a dimostrarlo mendace: da prima allora questi è afflitto, è oppresso dal peso immenso del sentimento comune; ma nella oppressione dell'uomo non perisce il germe della verità, della quale egli è martire; rimane dopo di lui; e con lenti progressi s'insinua tra gli uomini, e perviene a signoreggiar finalmente la moltitudine stessa, tardi pentita e vergognata della stolta sua presunzione e della sua ignoranza orgogliosa e sempre crudele.

grandezza de' segni colla grandezza della cosa. Nel caso dell'occhio, noi conosciamo questa ragione abitualmente, perchè mediante il tatto apprendiamo le grandezze vere delle cose, e formiamo l'abito di riscontrar con esse le grandezze apparenti all'occhio.

926. Una difficoltà però ancora si presenta, e merita ogni attenzione. L'occhio è anch'egli un tatto, e la luce il tocca veramente. Ora perchè non possiamo applicare la legge del tatto all'occhio? E la legge del tatto è questa: quando con una mano, stromento acconcissimo, noi tastiamo un corpo; il misuriamo colla mano stessa, quasi con sesta o modulo che sovrapponiamo al medesimo per farne il confronto. E in tale toccamento e sovrapponimento abbiam distinto la sensazione nella mano, dalla percezione del corpo esteriore. Abbiam detto che l'estensione della sensazione nella mano, è misura dell'estensione del corpo venuto al contatto della mano; e quindi che la sensazione *soggettiva*, cioè del nostro proprio corpo, è misura della percezione *estrasoggettiva*, cioè dell'agente esteriore che al nostro corpo in tale operazione si raffronta. Applichiamo dunque all'occhio la stessa legge. Lui toccano i globicini della luce: egli avrà dunque 1° una sensazione *soggettiva* delle diverse parti della retina da diversi raggi di luce toccata, e di diversa spessezza, 2° la percezione *estrasoggettiva* di que' globicini della luce. Pertanto colla estensione della sensazion *soggettiva* misurerà egli gli agenti, cioè se non i singoli minimi del raggio, almeno l'estensione de' fascicoli luminosi che quasi pennellini frugano il panno dell'occhio. Ora restandoci nella sola sensazion della vista considerata siccome un tatto, noi dovremmo in essa rilevare la piccolezza delle immaginuzze dipinte, ed accorgerci che sono via più piccole della piccola apertura dell'occhio, che è siccome la scena o il quadro generale, del quale le singole parti vogliono esser minori, giacchè del tutto è minore la parte. Noi dunque dovremmo accorgerci della piccolezza delle immaginette nell'occhio ricevute, e sentire la ragione che quelle hanno coll'occhio stesso. Ben è vero, che

queste immaginette, aggiungendosi poi l'uso del tatto, potranno fare a noi l'uffizio d'altrettanti segni delle grandezze vere rilevate dal tatto, non altrimenti che una carta topografica ci dà segno ed avviso della grandezza de' territorî in quella designati, mediante una scala proporzionale; ma questo non toglie però che a noi non deva restar ferma la prima cognizione, per la quale abbiamo confrontato le immaginette dell'occhio coll'occhio stesso, e con esso, siccome ogni altro obietto del tatto, nella loro propria e reale grandezza misurate. E pure nulla di tutto ciò dà l'esperienza. —

927. Ecco come si dissipa questa difficoltà.

Primieramente, non si vuol nominare *immagini* le macchiette dell'occhio prima d'aver rilevato, mediante il tatto, che i colori gittati sull'occhio ci sono segni de' corpi esteriori: è solo il tatto, che ci rende avvisati di ciò. I colori dunque di cui la retina è spruzzata e tinta, non formano che altrettante macchiuzze sentite, che nulla significano nè rappresentano per se sole, prima dell'uso del tatto, e quindi non sono per noi immagini, nè segni di sorte. L'uso del tatto poi, contemporaneo all'uso dell'occhio, fa che a noi si discopra quel rapporto costante tra le grandezze del tatto e quelle delle macchie dell'occhio, pel quale queste macchiette scorgendosi variare secondo che variano i corpi al tatto, si fanno a noi segni, e sembrano vere immagini di questi (1). Ora se l'occhio per se solo non percepisce che sensazioni, o come sogliam dire, imbeve certe macchiuzze di colore, le quali nella retina e non altrove sono sentite; convien dire che allorquando s'aggiunge il tatto, e, per l'uso di questo senso, quelle macchie ò sensazioni nella retina vengono a far l'ufficio di segni di cose lontane, acquistano un novo stato, o anzi meglio, una nova relazione con noi, per la quale si cangiano nella nostra considerazione interamente dall'esser loro di prima, e ci sembrano cose al tutto diverse e d'altra natura. Le *macchiuzze*

---

(1) Dico *sembrano*, perchè non hanno somiglianza colle cose esteriori se non nella parte *estrasoggettiva*.

dunque, sensazioni nella retina, e le *immagini* visuali nel loro esser proprio, sono la cosa medesima; ma nel rispetto sotto cui noi le guardiamo, sono due cose; chè nel considerare quella sensazione stessa siccome macchia sentita nell'occhio, e siccome immagine di cosa esteriore, la nostra attenzione si porta a due termini interamente opposti; come *macchia* sentita, si ferma nella sensazione della retina; considerandola poi come *immagine*, ella procede, senza fermarsi nel segno, dirittamente alla cosa rappresentata, e a questa sola bada come a suo solo termine. Così colui che vede il ritratto d'un amico, pensa immediatamente alla persona ritratta, e nulla si ferma ad esaminare il quadro nell'esser suo proprio, non la tela, nè il tessuto di quella, nè la qualità de' colori, o l'olio ove furono stemperati, o l'imprimitura; nè sta facendo l'analisi degli elementi chimici di cui quella tela e quella crosta che la intonaca si compone. S'osservi dunque bene a rilevar come succede un tal fatto. La macchiuzza sentita nell'occhio, si cangia in immagine al sopravvenire l'uso del tatto: cangiata in immagine, l'attenzione nostra parte da lei, piglia altra direzione, e si porta lontana al di fuori cercando l'oggetto di cui la macchiuzza è immagine. E per intendere perfettamente questo rilevante fatto, conviene rendersi pratichi di quella distinzione importantissima, su cui si regge tutta, si può dire, la cognizion filosofica dell'uomo, tra la *sensazione*, e l'*avvertenza* della medesima (1).

928. La legge dell'avvertenza è la seguente: « Ciò che noi

---

(1) Talora io chiamo quest'avvertenza, *osservazione*, talora *attenzione*, talora *considerazione*, talora *accorgimento*: tutte queste parole vengono ad esprimere sempre un atto intellettivo, il quale si fissa sopra la sensazione, e col fissarvisi forma l'idea, ed avverte la sensazione. Il Galluppi dice acconciamente, che le idee si fanno colla *meditazione* sulle sensazioni. Ma io domando: che cos'è questa meditazione, questa riflessione, quest'operazione dell'intendimento, colla quale egli forma le idee? Il Galluppi non lo dice: io rispondo non è, non può esser altro che un'applicazione d'un'idea universale alle sensazioni (482-494), e se non s'ammette ciò, la *meditazione* non ha senso, la *riflessione* è inesplicabile.

avvertiamo è il termine della nostra attenzione intellettiva ». L'avvertenza di una cosa nasce in noi da questo, che la nostra attenzione si mette e termina in quella cosa per modo, che in quella ultimamente si ferma e riposa. Tutti gli anelli intermedî, pe' quali l'attenzione e il pensiero passa, ma non posa come in suo termine, sono percepiti sfuggevolmente, ma non *avvertiti* da noi. Se vogliamo avvertirli, dobbiamo tornare indietro, rifare il cammino fatto rapidamente col pensiero, e rendere quegli anelli, sorvolati prima, proprî termini della nostra attenzione. Ciò dunque a cui la nostra attenzione è volta, ed ove finisce, è da noi *avvertito*, e nulla più si avverte, sebbene molte altre cose si sentano e si percepiscano. Ora quando le sensazioni provate nella retina dell'occhio hanno acquistato qualità e stato d'immagini, tali sono fatte, che non possono essere più il termine per se medesime dell'attenzion nostra: secondo l'osservazione toccata, l'immagine per sua natura ci porta fuori di sè, è una guida, dietro la quale noi dirigiamo la nostra attenzione a trovare con essa un'altra cosa, cioè la cosa dall'immagine rappresentata: chè l'immagine è uno special rapporto d'una cosa con un'altra, il quale ci serve di scala o di mezzo per trasportar nell'altra il nostro pensiero. La proprietà dunque dell'immagine ricusa e repelle la nostra attenzione dalla natura propria di quella cosa che fa ufficio d'immagine, per recarla e mandarla da sè lontana a terminare e riposarsi nell'oggetto effigiato. Quindi è che la sensaziane che patisce l'occhio, divenuta che sia segno e quasi immagine delle esterne cose, acquista un tale stato rispetto alla nostra attenzione, che anzichè tenerla in sè e farsi da lei avvertire, fa il contrario, cioè avvia l'attenzione nostra ad altro termine, da sè stogliendola, di che ella si rimane inosservata e inavvertita.

929. Aggiungete un'altra considerazione. « L'avvertenza nostra cade più agevolmente sulle percezioni distinte, che sulle confuse ». Ora che è ciò che rende distinta o confusa la percezione sensibile? Tanto più ella è distinta, quanto più i corpi percepiti da' sensi 1° sono in minor numero, 2° d'una sufficiente

grandezza a poter essere interamente abbracciati, 3° e più costanti nelle loro forme sottoposte a' sensi. Ora i globicini della luce innumerabili di numero, d'una piccolezza incalcolabile, di una mobilità perpetua, smisurata, non possono dare che una percezione vivace sì, perchè tutti insieme in grand'impeto e infinito numero percotono di colpi istantanei, ma confusissima tuttavia. Quando noi percepiamo dunque confusamente un corpo, appena è che ci paia di percepirlo; e per questo diciamo di veder nulla, quando vediamo solo spazî d'aria illuminata da equabile luce. All'incontro la percezione del tatto è distintissima di sua natura, e distintissimi sono altresì i segni che porge l'occhio della medesima: i quali segni e son vividi, ed hanno una mirabile distinzion tra loro, ed una precision di contorni in loro piccolezza meravigliosa. Quindi ci avviene, che nella sensazione dell'occhio poco o nulla (1) avvertiamo la percezione immediata delle particelle di luce e loro varietà, e siamo all'opposto tutti occupati nell'osservare i corpi quali ce li dà il tatto, i quali essa ci rappresenta ed annunzia; osservazione, che non è una speculazion vana, siccome sarebbe l'osservar le macchie nell'occhio, ma è sommamente utile, e richiesta da' bisogni continui di nostra vita.

ARTICOLO III.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO ALL'ILLUSIONE VISUALE SULLA LONTANANZA DELLE COSE.

930. Gli oggetti delineati dalla luce nella pupilla, ove non sieno a una stessa distanza, non tengono la grandezza proporzionale: ma i più indietro mandano all'occhio un'immagine minore, ed una maggiore i più innanzi e più all'occhio vicini.

---

(1) Dico *poco o nulla*, perchè veramente ognuno s'accorge alquanto della sensazione negli occhi. E non sente ognuno di ricever cogli occhi la luce? e chiudendo gli occhi, non proviam noi una differenza anche nella pupilla? Ma, come diceva, non s'attende a ciò che avviene negli occhi nostri, quando abbiamo sì graziose cose a vedere fuori di essi.

Questo effetto nasce dai raggi convergenti della luce, i quali più partono di lontano, e più sono necessitati di allungarsi in angolo acuto a toccar l'occhio, dove suscitano la sensazione. Così portano al medesimo un vestigio dell'oggetto, più piccolo di quello che esser dovrebbe. E di questa specie d'inganno non si dee però accagionare la sensazione, che nulla veramente ci dice dell'oggetto: anzi è giudizio della mente nostra che qui può ingannarci, inferendo la grandezza de' corpi esteriori dalla sensazion della luce tolta da lui come segno.

951. Ma ben presto anche questo error si corregge: perchè le immagini venienti a noi da varie distanze, seguono un'altra specie di proporzione, che vale a contrassegnare le distanze stesse.

Avviene cioè, che la grandezza apparente si faccia a noi indizio sicuro, e misura anche delle distanze a cui sono posti i corpi, aumentandosi l'immagine nell'occhio in ragione che la distanza diminuisce, e viceversa: sicchè le grandezze apparenti, e le distanze loro, vanno costantemente in una certa ragion contraria. La costanza di questa ragione dà fondamento all'arte della prospettiva.

Il movimento spontaneo e il tatto rilevano le vere distanze: l'abituale osservazione fa conoscere il rapporto tra la grandezza apparente de' corpi, e la distanza loro misurata dal tatto e dal nostro movimento: indi apprendiamo a passar celerissimamente da quella a questa, e a rilevare prontamente la distanza dei corpi dall'apparente loro grandezza, almeno per approssimazione.

Poniamoci in capo d'un lungo viale d'elci, o di catalpe, o d'altre piante: di qui noi vediamo declinare a mano a mano le altezze apparenti d'ambo i filari: ora tale declinazione appunto ci fa accorti della vie maggior distanza delle succedenti piante, e finalmente dell'ultime dalle prime.

Nè m'inganno io più, dopo questa abitudine contratta di far meco medesimo quella ragione, circa l'altezza delle piante; chè in quel decrescere io leggo già l'effetto delle distanze, e

null'altro, e così emendo la sproporzione dell'altezza apparente, e riconduco col mio pensiero tutti quegli alberi ad una medesima vicinanza, nella quale io so vederli tutti sottosopra d'una stessa altezza, se son alberi uguali.

ARTICOLO IV.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO ALL'ILLUSIONE SULLA POSIZIONE DELLE COSE.

932. La luce delinea nell'occhio i corpi rovesci: come li vediamo noi diritti, se li sentiam capovolti?

Ciò nasce perchè questo rovesciamento de' corpi dipinti nelle immaginette loro capovolte sull'occhio, non è mai, e non può essere in contraddizione nè colle diverse parti di esse immaginette, nè colle percezioni del tatto; ma solamente col sentimento fondamentale col quale sentiamo l'occhio, e colla modificazione del sentimento fondamentale colla quale pure sentiamo l'occhio nostro soggettivamente.

933. Dico primieramente, che se l'immagine d'un corpo io la percepisco capovolta, questa non è in contraddizione colle diverse parti della stessa immaginetta; e quindi è impossibile che l'occhio, badando ad essa sola, percepisca l'inversa sua posizione.

E in vero, capovolgendo un corpo, per esempio una statuetta, ond'è che noi ci accorgiamo della nuova posizione presa da essa? Non da altro che dalla relazione ch'ella ha co' corpi circostanti, i quali non si sono capovolti insieme con esso lei. Ma poniamo all'opposto, che tutti i corpi circostanti, e noi medesimi, ci fossimo capovolti insieme con essa, nè fosse avvenuto in questo mezzo giro sconcerto alcuno, nè mutazione nella posizione relativa delle parti. In tal caso, impossibil sarebbe che noi ci avvedessimo della nuova posizione presa dal corpo, e da noi insieme con lui; chè tutto si è rivoltato, non egli solo; e non riman più alcun altro corpo attorno, che ci serva di segno, al cui confronto riconoscere la mutazione di quello. Il moto, abbiam già

veduto non esser sensibile per se stesso, ma per la relazione de' corpi mossi e da noi percepiti. E il fatto della rotazione giornaliera della terra conferma questo vero; che tutte le cose, e noi stessi con esse ci capovolgiamo ogni dì, nè possiamo riconoscere nulladimeno co' sensi nostri questa inversione, perchè la posizione relativa è conservata; sicchè ci bisogna usare degli argomenti puramente intellettuali, e non de' sensibili, a discoprirla. Così è rispetto all'occhio nostro. Qualunque sia la posizione che le immaginette prendano nell'occhio, o da capo in giù, o da traverso, essa non si potrebbe però mai riconoscere da noi con quel senso: chè tutte quelle immaginette sono rivolte egualmente, ritengono le proporzioni naturali che hanno tra loro nel fatto, e noi stessi, in quanto siamo appresi dall'occhio, nella pupilla siamo coll'altre cose tutte rivolti. Nell'occhio dunque si rivolge tutto il mondo. Non essendovi dunque mutazione o contraddizione tra una parte delle immaginette dell'occhio, e l'altra; noi non possiamo accorgerci dell'inversione de' corpi particolari, per l'inversione delle loro immaginette, mentre se l'occhio rovescia in noi i corpi, li rovescia tutti a quel modo medesimo che fa il giro della terra ogni notte, senza che noi risentire ed accorgere ce ne possiamo.

934. Nè solamente lo sguardo immediato dell'occhio non può coglier le cose altro che diritte, cioè ordinate tra loro nelle posizioni vere e naturali; ma nè anche il tatto può darci indizio di quel rovesciamento delle cose che si fa nell'occhio: perchè la posizione delle immaginette dell'occhio, qualunque sia, non può mai trovarsi in contraddizione colla posizione de' corpi sentita dal tatto. E nel vero l'occhio vede la posizione relativa de' corpi siccome sta; e il tatto tasta la stessa posizion relativa, e non altra. A ragion d'esempio, ciò che è sopra il mio capo (ecco la relazione che stabilisce la posizion delle cose), è trovato sopra il mio capo non meno per l'occhio che pel tatto: ciò che è sotto i miei piedi, sta sotto per l'un senso come per l'altro. Egli è al tutto indifferente che io me ne stia ritto in una direzione assoluta, o in un'altra: che sia in questo punto

del globo o novanta gradi più là; nel qual caso avrei una posizione, relativamente alla prima, orizzontale: resta sempre l'alto, il basso, e l'intorno, ne' punti medesimi tanto per l'occhio che per la mano. Non può dunque cader contraddizione veruna tra la posizione indicata dalla vista, e quella indicata dal tatto, qualunque sia la direzione delle immaginette tracciate sulla sensitiva tela dell'occhio.

935. All'incontro, rispetto al sentimento fondamentale, e all'acquisito che ci fa percepire la stessa tela sensitiva dell'occhio, le immaginette hanno una vera contraddizione colla posizione de' corpi quale ci è data dal tatto. Per intendere come ciò sia, supponiamo che l'immagine si senta aderente all'occhio, sicchè noi abbiamo una percezione dell'immaginetta congiunta colla sensazione di tutto l'occhio, e soprapposta alla retina, a quel modo che si fa nella sensazion del tatto, la quale è sempre duplice, perchè vien soprapposta alla superficie sentita della mano che tocca la superficie del corpo esteriore toccato, l'una all'altra commisurandosi. In tale supposizione io sentirei che l'immagine sta capovolta nel mio occhio, il che non viene a dire altro se non che ella è in una posizione opposta alla posizione del mio occhio, sicchè ove nel mio occhio si ricevesse l'immagine d'un altro occhio, questo occhietto dipinto nell'occhio mio, sarebbe appunto in posizione inversa, ed avrebbe le ciglia di sotto, relativamente alle ciglia mie che hanno l'opposta posizione, che per distinguerla chiamiamo di sopra. Se dunque l'occhietto dipinto nella mia pupilla fosse percepito da me immediatamente come con un tatto, sarebbe una percezione *estrasoggettiva* opposta, in quanto alla posizione, alla *soggettiva* dell'occhio mio. Ora perchè dunque non rilevo io questa contraddizione tra la parte *soggettiva* e la parte *estrasoggettiva* nella sensazione della vista?

936. Questa difficoltà viene rimossa interamente dalle osservazioni da noi fatte sul senso della vista nell'articolo precedente.

Ivi abbiamo osservato, che quando si considera l'occhio come un tatto, cioè come un senso che percepisce immediatamente

i colori, non è più buona proprietà di parlare il dire ch'egli percepisce un'*immagine;* mentre in questo modo egli non percepisce che *macchiuzze* di colore, e nulla più. Ora fino che noi consideriamo i colori percepiti dall'occhio, in se stessi, senza il rispetto di *segni*, nulla ci può importare e trattenere la posizione di quelle macchie, che nulla significano, sull'occhio nostro: ed il paragonarle, colla riflessione della mente su di noi, alla posizione dell'occhio stesso, o dev'esserci di una estrema difficoltà, od anco interamente impossibile.

Di poi, cangiate le macchiuzze in immagini, non badiamo più ad esse, come osservammo; ma il nostro continuo uso degli occhi si riduce a quello di conoscer per essi i corpi esteriori, e non ciò che negli occhi avviene. Quindi quanto siamo abituati a riportare la nostra attenzione agli oggetti esterni all'occasion delle sensazioni della vista, altrettanto siamo incapaci di stare attenti sul membretto percipiente dell'occhio e sull'affezione ch'egli patisce.

937. In secondo luogo, se la sensazione della luce, in quant'è estrasoggettiva, è forte, tuttavia non è così facile che noi misuriamo la grandezza della sensazione soggettiva, perchè assai ristretta; e la posizione poi della medesima rispetto al nostro occhio, membro senziente, è impossibile avvertirla. In fatti, per conoscere ed avvertire che la immaginetta ha una data posizione rispetto al mio occhio anzichè un'altra, io devo 1° notare la posizione della macchiuzza, 2° notare ed avvertire la posizione del mio occhio, 3° paragonare insieme queste posizioni, 4° notare qual parte della macchiuzza mi rappresenti un estremo, qual parte l'altro della cosa esteriore, 5° notare e avvertire, che quella parte della macchiuzza che mi rappresenta l'estremo alto della cosa esteriore, risponde alla parte bassa dell'occhio, e viceversa. Ora tutte queste operazioni sono d'una estrema difficoltà, ed anzi probabilmente impossibili. Per non essere infinito, mi basterà di osservare la difficoltà di un solo di que' cinque passi accennati, cioè il terzo, che è paragonare insieme la posizione della macchiuzza colla posizion del

mio occhio. Come sento io la posizion del mio occhio? col sentimento fondamentale e non altro. Come sento la posizion della macchiuzza? colla sensazione acquisita. Ora fu veduto, qual difficoltà ci sia nell'avvertire il sentimento fondamentale. Molto maggiore dunque conviene che sia la difficoltà nell'avvertire in esso la posizione relativa delle parti sentite, e nell'avvertirla con tanta chiarezza, distinzione (1) e fermezza, da potere paragonare alla medesima la posizione della sensazione avventizia o delle macchiette di cui parliamo.

938. Per le quali cose io non convengo punto con quegli Ideologi che affermano veder noi le cose da prima rovescie, e sopravvenir poi il tatto a raddrizzarle. Anzi noi le vediam sempre diritte, nè in altro modo possiam vederle. Ed è impossibile al tutto, io penso, anche colla maggiore avvertenza sopra di noi stessi, di poter giungere a notare mediante l'uso della sola vista questo fatto singolare, « che quando noi prendiamo la figura di quelle sensazioni a segno de' corpi esterni, tal parte nella sensazione, che rispettivamente alla posizione dell'occhio è la più bassa, ci serve di segno della parte superiore della cosa esterna; e all'incontro, la parte nella sensazione più alta relativamente all'occhio contrassegna la parte più bassa del corpo esterno da noi veduto (2) ».

---

(1) Io credo anco del tutto impossibile avvertire distintamente nel sentimento fondamentale la posizione *relativa* delle sue parti senza aiuto di sensazione acquisita: anzi si può egli dire che il sentimento fondamentale abbia parti chiaramente distinguibili?

(2) È singolare il vedere come l'uno scrittore dall'altro copia e ripete questo pregiudizio, che il tatto raddirizzi gli oggetti veduti rovesci dall'occhio, dopo che il Condillac e il Buffon l'hanno detto. L'Haüy (*Traité élémentaire de physique*, tom. II), il Foderé (*Physiologie positive*, tom. III), per tacere dell'Algarotti e di tutta la schiera de' nostri più recenti, non hanno saputo che ripeterci la stessa cosa. Tuttavia è da fare eccezione a Melchiorre Gioia, che, tra innumerevoli errori, ha questa buona osservazione: « Sembra assolutamente falso che le sensazioni del tatto possano correggere « le impressioni della vista. Infatti, il tatto ci accerta che il bastone, che

ARTICOLO V.

IL CRITERIO DELLA FIGURA DE' CORPI È LA LORO FIGURA PERCEPITA DAL TATTO.

939. Il tatto unito col movimento spontaneo percepisce immediatamente l'estensione (837-875).

Il perchè esso è quel senso che percepisce i limiti dell'estensione, la grandezza e la figura (1).

La figura dunque delle cose percepita dal tatto e dal movimento, è il criterio a cui riscontrare la figura somministrataci dalla vista.

« piantato nel fango sorge fuori dell'acqua, è diritto, e pure noi lo vediamo « spezzato, e continuiamo a vederlo tale, benchè l'abbiamo toccato le mille « volte. Sebbene il tatto ci accerti che non esiste nell'aria l'immagine della « nostra figura che ci viene trasmessa da uno specchio concavo, pure l'occhio « s'ostina in contrario, e ci accerta che esiste, e la vede. Un pittore che « ha dipinto un globo sopra una tela, è ben certo che questo globo è steso « sopra una superficie piana: ciò non ostante il suo occhio gli dice che una « metà del globo o più esce dalla tela e s'avanza verso lo spettatore ».

« Supponendo vera la spiegazione che ci danno i sullodati fisiologisti, cioè « che il tatto corregge o rettifica le impressioni della vista, gli oggetti do- « vrebbero apparirci rovesciati finchè il tatto non ci avesse disingannati, il « che non è: coloro in fatti, cui venne tolta la cataratta che portarono seco « nascendo, veggono gli oggetti non rovesciati ma diritti ».

« Finalmente apparir dovrebbero rovesciati gli oggetti a tanti animali che « mancano quasi interamente di tatto: e pure essi si dirigono in modo da « farci credere che li veggono diritti come noi », *Esercizio logico sugli errori d'Ideologia e Zoologia, ecc.*, facc. 98 e segg.

(1) Lo spazio non muta figura, per la stessa ragione che non muta grandezza. Due figure diverse, non sono che due pezzi di spazio indipendenti tra loro. Uno spazio dunque non può mai trasformarsi in un altro. Una figura nello spazio non si dice esattamente ch'ella si muta in altra: ella non è più quella, se ad essa ne succede un'altra: questa seconda non è la prima trasformata, è una figura al tutto nuova.

ARTICOLO VI.

ERRORI OCCASIONATI DALLA VISTA CIRCA LA FIGURA E GRANDEZZA DE' CORPI.

940. La luce ci presta l'ufficio di farci percepire i corpi lontani, perchè questi la rifrangono e riflettono a noi con tal legge, che le modificazioni di lei tengono proporzione alla grandezza, forma, distanza ed altre qualità, o condizioni di essi corpi.

Ma ove i raggi della luce in questo loro viaggio da' corpi a noi sieno deviati o alterati, siccome avviene per qualche nuovo mezzo che scontran tra via, o riuniti variamente da accidentali cagioni; allora l'impressione loro non tiene più quella giusta ragione, e proporzione a noi nota e da noi fissata, dalla quale come da indizio o da caratteri fedeli giudichiamo del corpo; e succede che il giudizio nostro sia indotto in errore dalla infedeltà di questo segno della luce nunziatrice de' corpi. Quindi le illusioni ottiche del remo spezzato nell'acqua, della *fata morgana,* de' gran massi che appaiono ne' climi freddissimi dove l'aria condensata fa l'ufficio di lente, ai quali avvicinandosi trovasi in loro luogo de' ciottoli piccolissimi, ed altri tali inganni che il senso del tatto discopre e corregge.

CAPITOLO XIV.

DELLA PERCEZIONE ESTRASOGGETTIVA DE' CORPI MEDIANTE I CINQUE SENSI CONSIDERATI IN RELAZIONE TRA LORO.

ARTICOLO I.

L'IDENTITÀ DELLO SPAZIO UNISCE LE VARIE SENSAZIONI ED UN SOLO CORPO FA PERCEPIRE.

941. Le sensazioni dell'odore e del sapore hanno una percezione estrasoggettiva assai confusa, e perciò non sono atte a servir di segni rappresentativi de' corpi lontani. Chè la percezion distinta di questi ci viene dalla distinzione onde percepiamo la grandezza loro e la figura: e le particelle odorose e saporose che gittansi sugli organi convenienti non serbano alcuna

legge di proporzione colla grandezza e figura delle cose esteriori. Nulladimeno giovano a ciò in qualche modo. Per l'abitudine di vedere che alla presenza d'un fiore si sente un odore, il quale, rimosso il fiore, svanisce; l'odore ci si fa *indizio* dell'oggetto odorifero, che dalla sensazione odorosa ci è richiamato in mente, essendo questa associata coll'idea di quel corpo noto pel tatto e per l'occhio. Che se il sapore e l'odore non si fanno naturalmente segni rappresentativi de'corpi soggiaciuti al tatto, artificiosamente però possono divenir segni di qualsiasi cosa e pensiero.

942. De' suoni si può dire altrettanto: se non che si prestano ancor più i suoni all'arte, che dottamente li dispone, e ne trae i varii idiomi.

943. Ma le sensazioni della vista all'incontro abbiam veduto che sono già ordinate e disposte armonicamente dalla natura stessa: per la quale ordinazione diventano segni rappresentativi non di tutte le cose e pensieri, chè a ciò è bisogno dell'intervento dell'arte (1), ma de' corpi esteriori percepiti dal toccamento.

Questo avviene per via del rapporto delle grandezze e delle figure che hanno le varie sensazioni della vista, co' corpi tattili e colle lontananze dei medesimi. Le grandezze e figure di questi corpi essendo rappresentate perfettamente dalle grandezze proporzionali e dalle figure delle sensazioni della vista; avviene che per lunga abitudine, le grandezze e figure delle sensazioni della vista non si riguardino più siccome segni d'altre grandezze e figure, ma s'immedesimino colle grandezze stesse e colle stesse figure date dal tatto, e per queste si prendano. In tal modo le grandezze e figure della vista diventano lo stesso spazio occupato dalle cose esteriori e lontane.

Ma le grandezze e figure della vista sono dipinte a vari colori; tolte dunque queste grandezze e figure per quelle stesse dei

(1) L'arte, mediante la scrittura, segna colle sensazioni della vista tutti i pensieri umani, e con tale ingegno dà l'udito, per così dire, ai sordi, e la loquela ai muti.

corpi esterni, avviene ed avvenir dee, che anche i loro colori si trasportino di fuori, e agli oggetti esterni si applichino, e si credano a lor dovuti. Dacchè dunque sono coloriti i segni delle grandezze e figure che nel nostro occhio si accolgono, e che per le stesse grandezze e figure delle cose esterne si prendono, avviene che le grandezze e le figure di quelle cose esterne e lontane che noi tocchiamo, s'abbiano da noi per variamente colorite.

944. Indi poi non ci contentiamo di dire alle macchiette dell'occhio segni delle cose esterne, o segni rappresentativi; ma le vogliamo pur chiamare *immagini*: quasichè la luce nel mettere i colori nell'occhio guardasse prima i corpi, e come pittore che fa ritratto, togliesse da loro le varie tinte e i varii compartimenti, l'ombre e gli scuri, i crudi e le sfumature, che sono tutte creazioni sue.

ARTICOLO II.

LA PERCEZIONE VISUALE DE' CORPI È QUELLA CHE FERMA DI PIÙ LA NOSTRA ATTENZIONE.

945. Quando noi abbiam contratta l'abitudine di giudicare dalle tinte dei colori i corpi lontani, e contratta a tale che i corpi ed i colori si riducono nel medesimo spazio, e così si fanno a noi una cosa medesima (941-943); allora la percezion della vista ci riesce bella e gradita, celere, utile, agevole, netta, sottile (1) e precisa; sicchè trae a sè la nostra attenzione assai più che la percezione immediata de' corpi, fatta pel sentimento, o pel tatto ed il movimento. Noi siamo allora così occupati della nostra percezione visiva, che non pensiamo più agli altri modi co' quali noi percepiamo i corpi, ma ci persuadiamo che pur cogli occhi soli tutto si conosca da noi; e ciò che non

---

(1) Talora ci dà una sensazione più atta ad esser avvertita o distinta che quella del tatto. Una sottil foglia di rosa al tatto dà una sensazione così tenue, che non si distinguo da quella delle dita stesse: l'occhio fa sì che ci accorgiam subito della foglia di rosa.

vediamo, ci sembra di non conoscere punto: la percezione stessa del tatto ci riesce cieca, e come stupida.

946. Nè questo errore è solamente proprio del volgo: anche i filosofi, che non dismettono a un tratto il loro esser volgare, dalla chiarezza e vaghezza della vista si lasciano trattenere e rapire per modo, da ridur ad essa ogni loro discorso sulla percezione e cognizione dei corpi.

Questa osservazione non è mia: lo Stewart la propone con queste parole.

« Conviene osservare, che i filosofi considerando i fenomeni « della percezione s'attaccarono naturalmente di tratto al senso « della vista. Le istruzioni e i piaceri variati che noi riceviamo « da questo senso, la celerità onde li riceviamo, sopra tutto la « comunicazione che questo senso pone tra l'anima nostra e « le regioni più lontane dell'universo, non possono a meno di « non dare a lui, anche presso all'osservatore meno attento, « una osservabile preminenza sull'altre facoltà che a noi pro« caccia la percezione degli oggetti esteriori. Di qui è, che le « diverse teorie inventate a spiegare l'operazione de' sensi, si « rapportano il più immediatamente alla vista. Quindi ancora « la lingua metafisica in ciò che spetta alla percezione in ge« nerale, addita evidentemente nelle sue etimologie, che è « dai fenomeni della visione ch'ella fu tolta in prestito. E pure « questa maniera di lingua, ove s'applichi a questo senso par« ticolare della vista, può al più dilettare l'immaginazione no« stra, ma non aggiunge alle nostre cognizioni. Ma quando « pretendesi d'applicarla agli altri sensi, ella è affatto assurda « e inintelligibile » (1).

947. Usando dunque le maniere tolte dal senso della vista a descrivere le nostre percezioni de' corpi, si va in un linguaggio *metaforico* (2), e non proprio: indi errori infiniti, ed una

---

(1) *Élémens de la Philosophie de l'Esprit humain*, Chap. I, Sect. I.

(2) Le espressioni metafisiche tolte dal senso della vista ed applicate agli altri sensi sono tanto universalmente usate, ed è così difficile il guardarsi

quantità di questioni inutili e inesplicabili, le quali col rettificare le espressioni svaniscono come le vane superstizioni nella mente di colui che viene religiosamente istruito (1).

---

da questo vizio comune del parlar filosofico, che io non avrei coraggio d'asserire che a me medesimo in quest'opera non sia succeduto talora d'incappare in una simigliante inesattezza. Noterò solo un'espressione del Galluppi, al quale non era certo ignoto il pericolo e la falsità delle maniere tolte alla vista e applicate alle operazioni degli altri sensi. Egli chiama *intuizione* la percezione de' corpi fatta egualmente con tutti i sensi (*critica della conoscenza ecc.*, T. II, § 71). La parola *intuizione* per ispiegare l'immediata percezione de' corpi che si fa con tutti i sensi nostri egualmente, sembra tanto meno felice, quanto che l'occhio percepisce i corpi mediante i raggi della luce.

(1) Di questa improprietà di parlare abusano massimamente gl'idealisti. Essi trassero uno de' loro argomenti dalla grandezza de' corpi cangiante secondo le distanze, come si può vedere nell' Hume.

Per mostrar poi quanto sia antico quest'inganno d'attribuire a tutti i sensi in generale ciò che appartiene alla sola vista, gioverà notarlo in Aristotele. Egli dice che le grandezze e il movimento sono qualità *sensibili comuni*, e poi dice che intorno a queste il senso inganna troppo più che circa le altre sensibili qualità proprie de' singoli sensi. E perchè ciò? perchè le grandezze e i movimenti mutano al mutare delle distanze. S'attribuisce dunque a' sensi in generale ciò che è proprio del solo occhio, chiamato da Aristotele il *massimo senso* (L. III *de An.*). Avrebbe veramente dovuto dire, che un errore assai più frequente è quello d'applicare i colori a' corpi, quando non sono che sensazioni nel nervo ottico. Ma sembra che di ciò Aristotele non siasi accorto, e s'abbia anch'egli bevuto l'errore comune. E con quest' occasione aggiungerò un'altra osservazione sui mancamenti che si trovano, come a me pare, nell'analisi che fece Aristotele delle sensazioni. Pare ch'egli non abbia avvertito sempre a que' *giudizi abituali* che noi frammischiamo di continuo alle sensazioni, e che li abbia, siccome suole il volgo, colle sensazioni stesse confusi. A ragion d'esempio, si osservi quel luogo ove dice: « Il senso non « è fallace che *rarissime volte* circa gli oggetti suoi proprî ». Di quel *rarissime volte* viene comunemente data questa ragione (e il contesto e la maniera di parlare del filosofo non permette di dubitarne), che il senso è fallace circa gli *oggetti proprî* quando è infermo; il che è assai rado verso il tempo che egli è sano. Ma qui è da avvertire, che il *senso infermo* non c'inganna per sè, ma è un giudizio che noi gli aggiungiamo quello che c'inganna;

ARTICOLO III.

SE NELLA SENSAZIONE NOI RICEVIAMO LE SPECIE DELLE COSE CORPOREE, O PERCEPIAMO LE COSE STESSE.

948. Aristotele e la Scuola dissero, che nella sensazione noi non percepiamo le cose stesse, ma le loro similitudini, le quali rimangonsi suggellate negli organi nostri, e per quelli vengono nel nostro spirito ricevute.

Tali similitudini o specie sensibili io credo che abbiano tratto la loro origine dal fonte d'errori pur ora accennato, cioè dall'avere applicato quanto accade nel solo senso della vista, alla sensitività in generale.

Se questi filosofi si fossero dati cura d'analizzare le operazioni di ciascun senso, non avrebbero accomunato quello che è proprio del più nobile e vago tra essi, agli altri tutti, ma avrebbero parlato di ciascheduno con parole proprie e adattate.

Dalla loro analisi noi abbiamo avuto questo risultamento, che de' cinque sensi (1) il solo tatto percepisce i corpi immediatamente.

Ma abbiamo ancora veduto che i sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto ci presentano due uffici assai diversi tra loro. Il primo, in quanto anch'essi sono tatto, e consiste nel farci percepire immediatamente i corpi che li toccano, i quali però minutissimi e innumerabili lasciano una percezione di sè viva sì, ma confusa. Il secondo è tutt'altro: nasce da que-

---

sicchè nè anco quando il senso è infermo, è fallace circa gli oggetti suoi proprî, ma solo è occasione d'errore al giudizio nostro, a cui deve ascriversi ogni errore. È dunque da anteporsi alla dottrina aristotelica quella di s. Agostino, che assolutamente dice de' sensi così: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro.* (*De V. R.* XXXIII).

(1) Dico de' cinque sensi: perchè la percezion prima del corpo è quella che da noi si fa col sentimento fondamentale, la quale non solo è immediata, ma ci fa percepire più addentro che ogni altra la corporea natura, come fu dichiarato.

sto, che di quelle sensazioni che come tatto ci apportano, noi ci serviamo per *segni* a conoscere gli altri corpi esteriori posti in lontananza da quegli organi speciali. E questo secondo ufficio dal senso della vista ci viene assai più che dagli altri naturalmente prestato.

Le sensazioni della vista essendo segni co' quali conosciamo i corpi lontani, assai convenevolmente si pòssono chiamare *specie*, o *specie visive*, per non confonderle colle idee, chè in latino *species* viene a dire ciò che noi italianamente diciamo *vista*, *sguardo*, *aspetto*.

949. Pure queste *specie* de' corpi somministrate dall'occhio, non sono piene similitudini de' corpi, come dicevamo, chè esse ci porgono un elemento del corpo (le superficie), non il corpo stesso (la solidità) (1): e in quanto al colore poi, esse ci sono, come dicevamo, cagione d'inganno, facendoci apparir colorate quelle superficie che non sono, di che ricevono volgarmente titol d'*immagini*.

950. Se però la superficie de' corpi non è piena similitudine dei corpi stessi, ella è tuttavia più, come dissi, d'un mero segno arbitrario, tenendo un vestigio, e anche una vera ma parziale similitudine co' corpi esterni: 1° nella percezione di una *forza* corporea (primo elemento del corpo), 2° nella *estensione*

---

(1) La percezione de' corpi fatta colla vista viene sempre completata da noi mediante de' *giudizî abituali* o delle *associazioni d'idee*. Quand'io vedo un ritratto, che cosa vedo io? Una pura superficie. Tuttavia questa superficie mi ricorda forse la sola superficie della persona ritratta? No; a me par di vedere in quel dipinto la persona stessa viva ed intera. Io mi richiamo tosto, a quel sembiante, l'idea compita della medesima, e mi par d'essere e di parlare con essa. Or tutto il solido per dir così della persona, e il corpo, e l'anima, e il sapere, e i costumi, e la virtù, tutto io rammemoro con un solo atto, tutto aggiungo io, senza avvedermene, pur al primo cadermi sotto l'occhio quell'aspetto, al quale ho sempre accostumato d'associar tante idee. E queste associazioni anche all'uso del tatto, non pur dell'occhio, si accompagnano; chè un solo toccamento mi fa ben sovente pensare tutto un solido, e compito delle sue qualità che a me son note.

proporzionale (secondo elemento del corpo), 3° nella *figura* simile alla superficie de' corpi esteriori, 4° in alcune altre qualità tattili, come *durezza*, *scabrosità*, *liscialezza*, *mollezza* ec., sono effetti della forza diversamente distribuita nell'estensione.

Oltracciò v' ha un legame tra la specie simile e il corpo esterno, posto dalla natura e strettissimo, qual è quello che formano i raggi continui della luce, e che abbiam dichiarato.

ARTICOLO IV.

IL REID NEGA A TORTO OGNI SPECIE SENSIBILE NELLA PERCEZIONE DE' CORPI.

951. Aristotele errò dunque accomunando le *specie sensibili*, che sono proprie del solo senso della vista, a tutti gli altri sensi (1).

Il Reid negò ogni *specie sensibile*, e andò nell'errore opposto.

---

(1) L'improprietà del vocabolo *specie sensibile* applicato alle sensazioni diverse dalla vista, mi sembra inescusabile. Ma tolta via questa improprietà, possono avere un senso vero tutte due queste proposizioni che sembrano opposte tra loro, « il tatto percepisce immediatamente i corpi », e « noi percepiamo col tatto i corpi per via di similitudini ». E veramente la prima è vera in questo senso, che i corpi operano immediatamente sugli organi nostri; quindi percepiamo noi una loro azione immediata, che forma quella essenza per la quale noi li conosciamo (giacchè non li conosciamo che per la loro azione): quindi percepiamo immediatamente quell'essenza che chiamiamo corpo. La seconda è pur vera in questo senso, che l'azione de' corpi esteriori in noi è una modificazione del nostro proprio corpo: questa modificazione dà una sensazione che termina in una estensione: ora in questa sensazione estesa noi percepiamo il corpo esteriore come in sua similitudine. E una tale doppia maniera che si può usare in favellando della percezione del tatto, ha il suo fondamento nella duplicità accennata della sensazione (soggettiva-extrasoggettiva): la qual duplicità però non esclude una congiunzione costante e necessaria de' due elementi da' quali la sensazione risulta. Ma tutte e due le proposizioni riferite hanno la loro verità; non potrebbe però la seconda applicarsi alla percezione del corpo nostro per mezzo del sentimento fondamentale: esso non è noto a noi per similitudine di sorta, ma bensì può farsi similitudine de' corpi esteriori nel modo spiegato.

Aristotele accomunò a tutti i sensi ciò che è proprio della sola vista, il dar contezza de' corpi per via di specie: il Reid accomunò a tutti i sensi ciò che è proprio del solo tatto, il percepire i corpi senza *specie* nè similitudini, immediatamente.

ARTICOLO V.

DISTINZIONE DEL REID TRA LA SENSAZIONE E LA PERCEZIONE.

952. Il Reid tolse via ogni *specie sensibile* nella percezione de' corpi.

In quella vece analizzando egli il fatto nel quale noi veniamo a conoscere sensibilmente i corpi, gli parve d'averne in risultato la distinzione tra la *sensazione* e la *percezione*. Sebbene abbiam toccato più volte questa distinzione reidiana, tuttavià qui possiamo meglio esaminarla. Ecco come lo Scozzese descrive la *sensazione*, in quanto dalla percezione si distingue:

« Quando io odoro una rosa, io ho in questa operazione, « *sensazione* e *percezione*. L'odore dilettevole ch'io sento senza « relazione ad alcuno oggetto esterno è meramente *sensazione*. « Questa sensazione non può esser altro che pur ciò che si « sente, la sua stessa essenza consiste nel sentirsi, e non è più: « è per questa cagione che noi abbiamo già osservato che nella « sensazione non v'ha oggetto distinto da quell'atto della mente « colla quale si sente » (1).

Egli dice ancora, che allorquando considera la sensazione in questo modo separata dalla *percezione* dell'oggetto esteriore, la considera astrattamente (2).

E questa maniera di parlare potrebbe far credere che la *sensazione* non si dividesse realmente dalla *percezione* del Reid, giacchè coll'astrazione si dividono in qualche modo mentalmente anche quelle cose che è contraddizione a pensarle divise (3).

---

(1) *Essay on the powers of the human mind, etc* Essay II, ch. XIV.

(2) *Recherches sur l'Entendement humain, etc.* Chap. II, Sect. I.

(3) A me sembra di trovare che qui il Reid non sia perfettamente coerente con se medesimo, o almeno si spieghi con qualche oscurità. Da una

Ma non è così. Il Reid fa presedere alla *percezione* una potenza diversa da quella che presiede alla *sensazione:* una *potenza* misteriosa e al tutto dalla *sensitività* diversa. È una cotal

---

parte ci dice che la *percezione* è di sua natura interamente diversa dalla *sensazione*; quella si fa per un *giudizio naturale* col quale si affermano i corpi esterni, questa non s'estende fuori dell'anima che sente se stessa modificata: tutto ciò dee far credere che la percezione e la sensazione sieno potenze diverse. E sembra ch'egli affermi ciò ancora più manifestamente là dove parla della percezione come di una facoltà misteriosa ed interna allo spirito, il che è ben altro dalla sensazione. Ma d'altra parte ci dice, che non si dà *senso* senza *giudizio*; che la maniera di parlar comune a cui egli s'appella, colla parola *senso* esprime mai sempre un'abilità di giudicare; che fu un guasto de' filosofi l'aver diviso queste due cose, il senso e il giudizio, e fattone due facoltà (*Essay on the powers of the human mind, etc.* T. II, pag. 176).

Ciò che merita osservazione si è, come il Reid trova in contraddizione i filosofi; senza potere assegnare di ciò la cagione.

Egli nota, che i filosofi definiscono il senso come una potenza che ci dà le idee senza giudizio, e il giudizio come una potenza di confrontare le idee dateci dal senso. Ora riflette, che, ciò supposto, per far nascere le idee dal senso, sono costretti a definire il senso allo stesso modo come descrivono il giudizio; e reca in prova un esempio tolto dal Lib. IV, cap. II, del Locke, il quale chiama gli occhi *giudici* de' colori, e così dà al senso la facoltà di giudicare.

Questa osservazione è verissima; ma il Reid che vide l'inconseguenza de' filosofi, non seppe allegarne la causa.

Una tale impotenza proveniva dal non avere i filosofi distinto bene la natura della *sensazione* da quella della *intellezione* od idea: cioè dal non avere osservato, che le idee non si possono avere se non col mezzo di un giudizio; mentre le *sensazioni* si ricevono in noi senza giudizio.

Essi dunque 1° da una parte vedevano che il senso non è il giudizio, 2° dall'altra, stimando che *sensazione* e *idea* fossero sottosopra la cosa stessa, e pure accorgendosi che senza giudizio non si aveva idea, ricorsero all'espediente di descrivere il senso come foss'egli giudizio, non accorgendosi di contraddire alla distinzione prima da essi stabilita tra la facoltà di sentire e quella di giudicare.

suggestione naturale, com'egli si esprime descrivendo la percezione, che pone l'esistenza dell'oggetto esterno di cui abbiamo la sensazione. Sembra dunque fuori di dubbio ch'egli parli di una distinzione reale tra la *sensazione* e la *percezione*:

Il Reid tenta di tor via questa contraddizione; e per farlo, opina che non si deva definire il *senso* come cosa diversa dal *giudizio*, ma come un giudizio egli stesso.

S'appella al senso comune; e crede di rilevare l'opinione comune ricercando l'uso delle parole, depositarie delle comuni credenze. Trovando dunque le parole *senso*, *sentire*, adoperate per significar *giudizio*, *giudicare*, egli conchiude che gli uomini generalmente tengano essere il giudicare una cosa medesima col sentire.

Ma queste riflessioni del Reid fanno unicamente conoscere, che quando un uomo ha detto a se stesso: « io mi propongo di seguire il senso comune », non si è messo ancora in sicuro da tutti gli errori. Chè il senso comune, a guisa di un volume scritto da uom sapientissimo, dee essere con grande avvedimento letto, e con grande senno interpretato.

E veramente, se fosse vero che il comune degli uomini confonde insieme il sentire e il giudicare, a quel modo che il Reid sostiene, io mi avviso che ciò si dovrebbe chiamar un error comune, anzichè una comune verità. E le ragioni per le quali io ho mostrato doversi distinguere il *senso* dal *giudizio*, parmi che non lascino luogo a moverne il più piccolo dubbio (Ved. il Vol. I in più luoghi, e particolarmente il n. 218 e segg.). Ma la frase che « il senso giudica », ove scusarla si voglia, conviene riguardarla come una maniera compendiosa, in luogo di dire, che « al senso tien dietro il giudizio »: la qual maniera però è intesa sovente, a mio credere, più grossamente dalla moltitudine, che non ha analizzato mai le operazioni del proprio spirito, nè distinte quelle due vicinissime e sempre congiunte, del senso, e del giudizio che l'accompagna; e però se viene a riflettervi, non ne vede la distinzione, e onde nell'errore di giudicarle una cosa. Rispetto poi agli altri modi di dire: « Colui ha questo sentimento », « Io sento così », ecc., per esprimere operazioni appartenenti all'intendimento, io trovo questa maniera assai buona e vera: chè v'ha un senso intellettuale, principio e fonte di ogni intellettiva operazione (553); *est enim sensus et mentis*, come dice s. Agostino (*Retract.* I, I); il quale tuttavia non si vuol confondere co' sensi del corpo.

ARTICOLO VI.

IL GALLUPPI MIGLIORA LA FILOSOFIA SCOZZESE.

953. Il barone Galluppi osservò, nella distinzione fatta dal Reid, un mancamento. Se fosse vero, siccome vuole il Reid, che noi *percepissimo* i corpi con una potenza diversa da quella onde riceviamo le *sensazioni*, e che la potenza della *percezione* non avesse nessun legame conoscibile colla *sensazione*, lo scetticismo circa le cognizioni nostre intorno ai corpi sarebbe inevitabile. Poichè se per una legge di natura, quando noi riceviamo le sensazioni, ci viene imposta, senza alcun'altra ragione, la necessità di persuaderci dell'esistenza de' corpi; questa persuasione è cieca: questa credenza isolata, arbitraria, sarebbe un puro fatto da nulla giustificato.

Il Galluppi quindi tolse via quella distinzione reale posta dal Reid tra la *sensazione* e la *percezione*, e la riguardò come una pura astrazione (1).

Egli disse che la percezione de' corpi era inchiusa nella sensazione: ammise il rapporto diretto dello spirito nostro co' corpi esterni, ma negò che fosse *arbitrario*, come voleva il Reid, lo fece *essenziale*.

Nel sistema del Galluppi, l'oggettivo e il soggettivo, com'egli s'esprime, sono due relativi che nella sensazione formano una cosa sola. « L'oggetto della percezione, così egli, è una condi-
« zione senza di cui la percezione non può esistere. Gli oggetti
« delle nostre percezioni primitive sono i concreti, cioè i sog-
« getti modificati. Ogni sensazione è di sua natura la percezione
« di un soggetto esterno. Il rapporto della sensazione all'oggetto
« esterno non è il solo rapporto della causalità, ma il rapporto

(1) Nel *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, Tom. II, cap. VI, § 114, dice: « L'atto di coscienza distingue nella sensazione la modificazione
« interna, dal soggetto sentito come un fuor di me. Una moltitudine di sog-
« getti che sono un fuor di me è dunque l'*oggettivo* che la coscienza isola, e
« distingue dal *soggettivo*. Le modificazioni poi delle realtà esterne non sono
« isolate nella coscienza dalla sensazione ,e nascono perciò le *apparenze* ».

« ancora della percezione al suo oggetto, rapporto essenziale
« alla percezione. Più, questo rapporto non è quello della rap-
« presentazione al rappresentato. La sensazione è dunque, se-
« condo me, l'*intuizione* (1) dell'oggetto » (2).

ARTICOLO VII.

CHE COSA AGGIUNGA ALLA TEORIA DEL GALLUPPI L'ANALISI DELLA SENSAZIONE SOPRA ESPOSTA.

954. Il Reid dunque fermò la comunicazione immediata del nostro spirito co' corpi esteriori (3), ma la dichiarò inesplicabile. Il Galluppi analizzando meglio la sensazione, trovò, che la percezione de' corpi era già in essa contenuta; con che distrusse la difficoltà che il Reid aveva preteso di vedere nel passaggio o nella comunicazione tra la sensazione e la percezione de' corpi. L'analisi da noi tentata della sensazione diede questo risultamento, che se il Reid aveva troppo disgiunte la percezione de' corpi e la sensazione, il Galluppi l'ebbe troppo unite, sostenendo che nell'intima natura stessa della sensazione si racchiudesse la percezione d'un corpo esteriore.

955. Vero è, che tra la sensazione e la percezione d'un corpo esterno passa uno stretto legame; ma esso non è proveniente dalla natura della sensazione o del sentimento in generale, ma dalla natura speciale delle sensazioni acquisite.

E di vero, prima di tutte le sensazioni acquisite noi abbiamo stabilito l'esistenza del sentimento fondamentale (4). L'anima

(1) Vedi su questa parola *intuizione*, la nota al n. 947.

(2) *Saggio filosofico sulla critica della Coscienza*, Tomo II, § 71.

(3) Una mancanza grave del Reid consiste nel non aver veduto in che questa comunicazione immediata consistesse: noi l'abbiamo fatta consistere nelle *sensazioni:* egli parla di atti intellettivi che afferrano i corpi immediatamente. Nè pure il Galluppi va interamente esente da questo errore, che appalesa il suo sensismo.

(4) Potrebbe moversi la questione, « se nell'*Io* puro si contenga una passività », e quindi una percezione. Ma questa questione mi trarrebbe nell'analisi dello stesso *Io*, argomento d'un genero superiore a quelli che mi sono

essendo congiunta con un corpo per un mirabile vincolo e quasi direi mescolamento che *vita* si chiama, s'estende il sentimento della vita nella estensione di tutto il corpo sensitivo, che diciamo perciò sua materia.

Sicchè se ogni sensazione esterna non può pensarsi senza il primo sentimeanto, di cui ella è modificazione, non è però vero il contrario, che l'*Io* e il suo sentimento animale non esista senza qualche esterna sensazione.

956. Rispetto dunque alla sensazione esterna, ecco in che modo e con quali limitazioni abbiamo trovato essere legata colla percezione de' corpi.

Il tatto dà una immediata comunicazione co' corpi esteriori.

I quattro sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto, danno una comunicazione immediata co' loro proprî stimoli in quanto sono tatto, cioè in quanto sono da' corpiccioli immediatamente toccati.

Il senso della vista (e con certa proporzione anche gli altri tre, nel modo spiegato), ci mostra de' corpi lontani che nol toccano, ma non ha una immediata comunicazione con essi, facendoceli conoscere per via di segni o *specie sensibili.*

957. Non si può dire però, che i sensi, nè pure in quanto sono tatto, e perciò in quanto ci danno una comunicazione immediata co' corpi, percepiscano pienamente i corpi stessi; ma solo alcuni elementi corporei, tra' quali i due d'una forza, e di una estensione in superficie (1). Per completare poi la perce-

---

proposto di trattare in questo saggio. Mi basti il dire, che ove anco l'analisi del puro *Io* ci desse per risultamento una passività, e quindi una percezione, questa non avrebbe a far nulla colla percezione de' corpi esteriori della quale qui favelliamo. Il ragionamento presente non è volto a stabilire in generale, « che la sensazione possa essere priva d'ogni percezione », ma sì bene, che « si può dare una sensazione o sentimento privo della percezione de' corpi esteriori.

(1) Il *sentimento fondamentale* del corpo nostro è quell'unico mezzo onde noi sentiamo in modo completo un corpo solido, cioè il nostro: nessuna delle sensazioni esteriori per sè ci dà tanto.

zione del corpo è necessario che si aggiunga la *solidità*, o sia l'estensione fornita di tre dimensioni, o certo la possibilità o aspettazione di rinvenire nuove superficie tangibili, secondo certa legge.

Ora il tatto unito al movimento scopre e percepisce nuove superficie entro quello spazio dato, e viene così in noi un'*aspettazione* di seguitare a scoprirne di nuove secondo la stessa legge: indi si completa la percezione sensitiva de' corpi esteriori.

958. La sensazione del tatto dunque per se sola non ha una intera e compita percezione del corpo; ma percepisce degli elementi corporei, e per questo, anzichè percezione del corpo, abbiamo detto che più propriamente si dovrebbe chiamare *percezione corporea*. Ma per una associazione di più sensazioni tattili si completa.

959. In questo senso non sarebbe fuori di proposito li dire che noi percepiamo i corpi mediante certi loro vestigi o impressioni che lasciano in noi, e che sono una percezione incoata de' medesimi.

960. Di più, sebbene questa *percezione corporea* ci venga immediatamente da' corpi, tuttavia ella è in noi, nella nostra sensazione, effetto de' corpi su noi. La sensazione poi avendo in sè una *passività*, e questa passività estendendosi in tutta la *superficie* abbracciata dalla sensazione immediata, nasce in noi la coscienza della passività cioè di un fuori di noi; la coscienza della superficie in cui quella passività s'estende e la coscienza che questo fuori di noi è *esteso*. Vero è, che fino che si pensa il corpo esterno agente su di noi, l'estensione di lui e l'estensione della nostra sensazione sono identiche, e quindi v'ha una comunicazione immediata tra il corpo e noi. Ma, staccato questo corpo da noi (anche colla sola astrazione), è finalmente l'estensione della sensazione quella che ci dà l'estensione del corpo. Considerata così divisa, la sensazione diventa una *similitudine* del corpo, perchè ha un'estensione uguale. In questo senso si può dire che noi conosciamo i corpi per via di *similitudini* che lasciano ne' nostri sensi, o nella nostra fantasia. E questa

proposizione si concilia per tal modo coll'altra, che noi pei sensi comunichiamo col mondo esteriore immediatamente: ma ella è pericolosa ad usarsi, senza qualche sorta di commento.

CAPITOLO XV.

DELLE PERCEZIONI SENSITIVA E INTELLETTIVA DE' CORPI CONSIDERATE NELLA RELAZIONE TRA LORO.

ARTICOLO I.

DISTINZIONE DELLE DUE PERCEZIONI SENSITIVA E INTELLETTIVA.

961. Non v' ha un solo filosofo moderno a me noto, il quale non abbia, almeno qualche volta confusa insieme la *percezione sensitiva* de' corpi coll'*intellettiva*.

Questo mi fa credere che sia molto difficile a farne bene la distinzione, e che giovi metterla in molta luce: il che io penso di fare in questo capitolo, additando colla stessa occasione le dispute vane che una tale confusione ha ingenerate, e che, tolta via questa, svaniscono.

962. Vuolsi in prima considerare con ogni attenzione, che il senso ha sempre per termine un singolare. Questo è principio, che, ben ritenuto in mente, vale a farci conoscere ciò che appartenga alla percezione sensitiva, e ciò che appartenga alla intellettiva. Poichè da quel principio deriva questa conseguenza, « che tutto ciò che noi troviamo fornito di qualche universalità nella percezione de' corpi, si deva attribuire all'intelletto, e non al senso » (1).

Ora quand'io percepisco un corpo col mio pensiero, cioè quando giudico un *oggetto* fornito della natura di corpo, cosa

(1) Questa verità fu conosciuta e affermata da tutta l'antichità. Tredici secoli fa, Boezio scrivea rettamente così: *Universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur (Sup. Porphir. Proœm. in Prædic.)*; e così scrivendo egli ripetea una sentenza d'Aristotele, che era vivuto nove secoli prima di lui.

esistente, io ne ho la percezione intellettiva; chè non posso pensarlo così, s'io non m'abbia la nozione di *esistenza*, che è universale.

963. Rinserriamoci dunque nella percezione puramente sensitiva, e vediamo ciò che questa comprenda.

Col sentimento fondamentale noi sentiamo il corpo nostro come cosa indivisa da noi. Questa percezione è completa, ma difficile ad essere osservata ed analizzata; rivolgiamoci dunque al tatto, che è la seconda via onde abbiamo la percezione sensitiva de' corpi.

La sensazione del tatto, come tale, è soggettiva; ma essa è anche *percezione corporea* 1° in quanto è termine dell'azione di un fuori di noi, 2° e ci dà questo termine esteso in superficie.

Le sensazioni ripetute e variate del tatto, a cui molto appresso vengono in soccorso quelle della vista, si associano, e danno alla nostra sensitività l'aspettazione di trovar nuove superficie col movimento e colla forza sotto la superficie percepita. È una legge a cui è soggetto anche il senso, quella dell'*aspettazione istintiva* de' casi simili, siccome ci mostra la sperienza. È il senso soggetto ad essa in questo modo. Nasce in lui un'abitudine, un'inclinazione, una specie d'istinto a ripetere degli atti simili a quelli che molte volte si sono fatti, aspettandone simili risultamenti. Quest'*aspettazione* istintiva di nuove superficie corporee, rimossa la prima, perfeziona la percezione sensitiva.

964. Ora vediamo che cosa faccia l'intendimento per completare la sua percezione de' corpi.

Quando il nostro spirito ha ricevuto pe' sensi gli elementi corporei fin qui descritti, l'intendimento ne compie la percezione nel modo seguente.

La passione che noi sofferiamo nella sensazione ha due rispetti: dalla parte del suo termine che siamo noi, ed è *passione*, e dalla parte del suo principio, ed è *azione*. Azione e passione sono due parole che indicano la stessa cosa sotto due rispetti diversi e contrarî.

Ora il *senso* non percepisce la cosa di che parliamo, che come *passione*, e *aspettazione* di nuove passioni; l'intendimento solo è quello che vale a percepirla come *azione*.

L'intendimento con far ciò non aggiunge nulla alla cosa, ma solamente la considera in un modo *assoluto;* mentre il senso non la percepisce che in un *rispetto* particolare, in un modo *relativo*: l'intendimento si parte da noi, enti particolari, e col suo vedere mira le cose in sè, laddove il senso non si parte mai dal soggetto particolare, di cui egli è, cioè da noi.

Il concepire un'azione altrui è dunque proprio dell'intendimento. Ma il concepire un'azione racchiude il concepire un *principio in atto:* quindi l'intelletto percependo un'azione, percepisce sempre un *agente* in quanto esiste in sè, cioè un *ente in atto.*

L'intendimento fa tutto ciò mediante l'idea dell'essere ch'egli ha in se medesimo.

Quando dunque l'intendimento percepisce l'*agente* di cui noi parliamo, come un ente diverso da noi *fornito di estensione*, egli ha la *percezione del corpo.*

E da tutto ciò si vede, che l'intendimento a percepire il corpo non fa che considerare quanto i sensi somministrano; ma non in modo a noi relativo, siccome il senso, ma prescindendo e astraendo da noi, cioè aggiungendo il concetto universale dell'essere.

La percezione intellettiva del corpo è dunque l'unione dell'intuizione di un ente (agente) colla percezione sensitiva (passione), o sia un giudizio, una sintesi primitiva.

965. Che se poi si astrae il giudizio dell'attuale presenza del corpo, e si lascia la semplice possibilità sua, noi abbiamo la *pura idea* o la *semplice apprensione del corpo.*

ARTICOLO II.

IL LOCKE CONFONDE LA PERCEZIONE SENSITIVA DE' CORPI COLLA INTELLETTIVA: — CENSURE FATTE AL LOCKE PER QUESTA CAGIONE.

966. Il Locke fa che l'anima riceva le idee semplici *passivamente* dalle impressioni delle cose esterne (1): questo è un confondere non solo la *percezione sensitiva*, ma la *sensazione* colle *idee*.

Tutta l'antichità avea riconosciuto questo vero, che le pure sensazioni passive non sono *idee*, ma che una certa attività dell'intendimento è necessaria affinchè dalle sensazioni si abbiano le idee (2).

---

(1) « L'anima non passa al di là delle idee che la sensazione e la rifles« sione le porgono per oggetti di sue contemplazioni. Lo spirito fin qui è « *semplicemente passivo* » (Lib. I, c. I).

(2) Che nella formazione delle idee sia necessaria una qualche *attività* dell'intendimento, questo è un vero mandato a noi per una tradizione continua dalla più rimota antichità. Platone, oltre l'attività soggettiva, trovò necessarie le idee separate. Aristotele pose l'attività nell'uomo, onde il concetto d'un intendimento avente un atto primitivo ed essenziale. Ne' Padri della Chiesa questa attività dell'intendimento necessaria a formarsi dalle sensazioni le idee, è manifesta in tutte le loro maniere di dire. Odasi con quale energia la esprima s. Agostino: *Et quia illa corpora sunt*, così il santo dottore, *quæ foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim EIS FORMANDIS QUIDDAM SUBSTANTIÆ SUÆ (De Trinit.* X, v). Nel qual passo si vede quanta attività conceda all'anima il gran vescovo d'Ippona nella formazione delle idee. Crederemo noi che una tal verità ne' secoli barbari fosse ignorata? Non potea essere; chè è impossibile il non vedere, chi non sia guasto da falsi sistemi, come l'intendimento operi pure nel formar le idee sue all'occasione delle sensazioni. Addurrò un testimonio dell'ottavo secolo. Udiamo dunque come in descrivendo l'origine delle idee il maestro di Carlo Magno usi tali frasi, che fanno sentire assai bene l'attività intellettuale: *Nunc autem consideremus*, scrive Alcuino, *miram velocitatem*

967. Questo errore del Locke finalmente fu notato. Si riconobbe che un'operazione dell'intendimento sulle sensazioni era necessaria affinchè si avessero delle idee. Dopo di ciò i filosofi moderni si suddivisero di opinione sulla natura di questa operazione intellettiva.

Il Laromiguiére riconobbe la necessità dell'operazione intellettiva. Quindi disse: le idee sono un prodotto della meditazione dell'intendimento sui sentimenti. Quest'era un passo avanti: restava a definire che fosse questa *meditazione*: egli la ridusse ad una semplice *analisi*, e quindi definì l'idea « un sentimento distinto, un sentimento sviluppato da altri sentimenti » (1).

Il Galluppi anch'egli tenne, che le idee sieno un prodotto

---

animæ in formandis rebus quas percipit per carnales sensus, a quibus quasi per quosdam nuntios quicquid rerum sensibilium (non delle cose tutte, ma delle cose sensibili, ben si avverta) *cognitarum vel incognitarum percipit, mox in seipsa earum ineffabili celeritate format figuras, informatasque in suæ thesauro memoriæ recondit.* E poco dopo questo celebre Abate dà la seguente definizione dell'anima: *Anima, seu animus, est spiritus intellectualis, rationalis, SEMPER IN MOTU, semper vivens, bonæ malæque voluntatis capax.* E dell'attività di essa così dice: *Nec etiam aliquis potest satis admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantæ mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est conquiescat* (*De Animæ ratione ad Eulaliam virginem*). Cinque secoli dopo, s. Tommaso e gli altri di quella schiera insegnavano la stessa dottrina sulla necessità di un attività intellettuale, affinchè le cose sensibili fossero atte ad essere percepite dall'intendimento; di che altrove ho recate prove manifeste. Ed è singolare, come il Dottore d'Aquino non pure tolga alle *sensazioni* l'attitudine di essere per sè percezioni della mente, ma nè pure gli basti che siano *astratte*, se non sono *universalizzate* dall'intelletto come espressamente insegna: *Formæ sensibiles, VEL A SENSIBILIBUS ABSTRACTÆ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili, in quem agunt* (*De Verit.* X, VI ad 2). Si può dunque dire che tutti i secoli hanno riconosciuto questo fatto, « che ad acquistarsi le idee è necessaria un'attività dell'intendimento ».

(1) Vol. II, Cap. I.

della *meditazione* sui sentimenti: ma trovò che il Laromiguiére non avea ben definita la *meditazione*, restringendola nell'analisi. Egli osservò, che è impossibile formar coll'analisi le idee di *rapporto*, le quali idee, per consenso dello stesso Laromiguiére, dimandano un paragone, e quindi una *sintesi*, nè hanno un reale esterno dal quale potesse esser venuto a noi il sentimento delle medesime. Dunque egli aggiunse la *sintesi* all'*analisi* del Laromiguiére, e disse: « Altre idee semplici sono un prodotto « dell'analisi degli oggetti sensibili, altre sono un prodotto della « sintesi: — alcune idee semplici sono oggettive, esse corri« spondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono soggettive, « esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, « esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla « sua facoltà di sintesi » (1).

968. Questo fu un altro passo della ricominciante filosofia. Ma esaminò poi bene il Galluppi le condizioni, sotto le quali solamente è possibile l'*analisi* e la *sintesi* intellettiva? Non credo: e questa ommissione lo impedì da cogliere il vero.

In fatti noi abbiamo osservato, che una riflessione o meditazione, una sintesi ovvero un'analisi la quale nulla aggiunga a' sentimenti, non può produrre giammai un'idea; chè non va mai fuori de' sentimenti stessi, in quelli termina e riposa, con essi s'individualizza. È dunque necessaria a formar le idee tal operazione intellettiva, che *aggiunga* ai sentimenti l'*universalità* che in essi non è: un'attenzione che nulla ad essi aggiunge, finisce in essi, non produce nulla di più. Ora aggiungere ad un sentimento l'universalità, non vuol dir altro se non guardarlo con una veduta universale, o sia guardarlo non pure nella sua entità individuale, ma prima ancora nella sua entità possibile. E considerare un sentimento non in quanto sta qui e qua, ma in quanto egli è, e che potrebb'essere tutt'altrove, è un considerarlo fuori della percezione attuale, nella sua essenza e in fine nella sua idea. La meditazione dunque che da' senti-

(1) *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, T. III, Cap. I.

menti forma le idee, dee essere una tale attività intellettiva, che possa considerar le cose non come attualmente esistenti, ma in sè, e come possibili ad esistere ovecchessia. Quest'attività, quest'astrazione, questa specie d'analisi suppone l'idea di *cosa* in universale; suppone il pensiero antecedente pel quale si sa, « che ogni sentimento o percezione sensitiva, ogni sentito, oltre l'esistenza individuale, ha l'essenza, ossia l'esistenza possibile »: insomma l'*essere possibile* davanti alla mente è condizione, senza la quale la meditazione dell'intendimento sui sentimenti, atta a produrci le idee, non può concepirsi.

Lo stesso si conosce osservando in particolare che cosa esiga l'operazione della *sintesi*. Abbiam dimostrato, come il confronto di due o più cose esige un'*idea* precedente, a cui paragonar le due cose. La sintesi dunque suppone delle idee universali in noi già formate (180–187). Certo, se il Galluppi si fosse proposta la questione, « quali condizioni sieno necessarie acciocchè appaia possibile quella meditazione intellettiva sui sentimenti che forma le idee », egli avrebbe forse colla sua natural perspicacia, conosciuto, che quella meditazione esigeva qualche idea universale precedente; e non avrebbe negato all'intendimento umano ogni idea primitiva innata, nè data per cagione delle idee un'attività intellettuale indeterminata, inetta, inesplicabile: sarebbe così uscito dalla schiera de' sensisti.

ARTICOLO III.

IL REID MEGLIO DEGLI ALTRI CONOSCE L'ATTIVITÀ DELLO SPIRITO NELLA FORMAZIONE DELLE IDEE, E TUTTAVIA CADE NELLO STESSO ERRORE.

969. Il Reid conosce meglio degli altri la natura di quell'*attività* interiore dello spirito, per la quale all'occasione delle sensazioni si formano le idee.

Egli sa cogliere il Locke in contraddizione con se stesso, e dimostrare che egli medesimo, che dichiara la sensitività una potenza meramente passiva, quando poi parla di essa come fonte delle idee, vi associa un giudizio, senza accorgersi che il giudizio

secondo la sua dottrina dovea essere operazione posteriore alle idee, non anteriore e cagione di esse.

Il Reid dunque distinse dalla sensazione la percezione: e disse che quella era passiva, e non somministrava punto le idee; e questa attiva, e consisteva in un giudizio spontaneo e naturale pel quale s'acquista la persuasione della esistenza de' corpi esteriori.

Pretese che la sensazione non s'assomigliasse punto nè poco alla percezione, ma che le stesse sempre unita, cioè questa immediatamente succedesse a quella per una inesplicabile legge di natura, e che per tale prossimità avvenisse, che nel parlar comune s'attribuisse al senso il giudizio, maniera di parlare ch'egli loda e difende (1).

« Io non posso pretendere, così egli, di dar ragione perchè « una parola che non è termine d'arte e che è famigliare nella « conversazione comune, dovesse ricevere un significato così « diverso negli scritti filosofici (2): osserverò solamente, che il

---

(1) E pure secondo i suoi principî egli dovrebbe in questa maniera di parlare riconoscere un error comune; perchè dicendo che « il senso giudica », si viene a confondere insieme la sensazione colla percezione, ch'egli tanto si affatica a distinguere, e che afferma in tanti luoghi non aver colla sensazione la menoma somiglianza, e dipendere questi due fatti da principî che l'osservazione non sa in alcun modo ridurre ad unità. E in vero quella espressione ch'egli cita del parlar comune, attribuisce le due operazioni del sentire e del percepire (giudicare) ad una sola potenza, il senso. La testimonianza dunque ch'egli adduce come a sè favorevole, sta tutta contro di lui. Tanto è difficile molte volte a rilevare ciò che gli uomini pensano tolti in massa! tanto è difficile a conoscere s'essi pensano diritto! anzi di più, s'essi hanno sopra certe cose un'opinione!

(2) Il significato di *senso* come l'usano i filosofi, secondo il Reid, è « una « potenza che dà le idee senza giudizî »; il significato volgare, « una potenza « che ci dà le idee con un giudizio ». Questa osservazione del Reid conferma la proposizione fondamentale di tutta quest'opera coll'autorità del genere umano, il quale nella sua maniera di parlare dimostra di credere che « a formar le idee si esiga un giudizio della mente ».

« significato filosofico sta in relazione colla descrizione che il « Locke ed altri filosofi moderni danno del giudizio. Poichè se « la sola provincia de' sensi esterni ed interni è di fornire la « mente d'idee, intorno alle quali noi giudichiamo o ragio« niamo, sembra essere una conseguenza naturale, che la sola « provincia del giudizio deva essere di paragonare queste idee « a percepire le loro relazioni necessarie ».

« Queste due opinioni sembrano così connesse, che l'una « può avere cagionata l'altra. Io credo per altro, che se tutte « e due sono vere, non v'è più luogo a cognizione o giudizio « della reale esistenza delle cose contingenti, o delle loro con« tingenti relazioni » (1).

970. Che dovea farsi dopo questa osservazione? Scoperta la *necessità del giudizio* a formar le idee, si doveano cercare le *condizioni* necessarie acciocchè il giudizio fosse possibile. L'analisi del giudizio avrebbe data l'assoluta necessità d'un'*idea universale* preesistente.

Ma a questo passo o mancò il coraggio, o venner meno le forze dello Scozzese, oppure l'orrore, pigliato dall'educazion del suo tempo, d'ogni minimo elemento intellettivo connaturato all'uomo, a cui quell'analisi l'avrebbe irrepugnabilmente sospinto, l'arrestò. Egli fu pago di dire che quel giudizio usciva per una cotal legge *incognita* della stessa natura umana.

Il Galluppi trovò questo un parlare assai vago, e non poter esser vero che la percezione de' corpi fosse cosa interamente diversa dalla sensazione. Meditò dunque sulla relazione tra la sensazione e la percezione, per ricongiungerle, se gli fosse riuscito; e dalle sue meditazioni conchiuse, che ogni sensazione di sua natura era percezione, e che dell'essenza della percezione era il percepire un qualche cosa o sia l'avere un oggetto: così tornò a confondere quello che il Reid avea con tanta fatica distinto.

Ma chi ben considera, vedrà, che il disparere tra questi due

---

(1) *Essays on the powers of the human mind, etc.* T. II, pag. 76.

valentuomini nasce dall'essersi ignorata la vera distinzione tra la *percezione sensitiva*, e la *percezione intellettiva.*

Corse all'occhio del Reid la percezione intellettiva, e vide ch'ella dovea esser cosa al tutto diversa dalla sensazione; ch'ella esigeva un *giudizio*, facoltà essenzialmente attiva, mentre il senso considerato da se solo è potenza passiva.

Mirò il Galluppi alla *percezione sensitiva*, e vide che questa era congiunta colla sensazione, la trovò nella sensazione stessa; quindi negò al Reid quella distanza ch'egli poneva tra la sensazione e la percezione.

Fermatosi il Galluppi a questa specie di percezione, non giunse a calcolare tutto quel grado d'attività intellettuale che è pur necessario alla formazione delle idee. Vide bensì che le idee erano formate dalla meditazione dell'intendimento sui sentimenti, conobbe meglio del Laromiguiére la natura di questa meditazione, perchè mentre il francese la restrinse all'analisi, l'italiano provò la necessità d'una sintesi: ma qui ristette.

Se avesse continuato, se avesse messo sotto l'analisi la *sintesi* stessa, avrebbe scoperto che questa non potea aver luogo senza un *giudizio:* quindi sarebbe venuto a conoscere, altrettanto che il Reid, tutta la forza dell'attività intellettuale che si richiede alla generazione delle idee. Trovato così il bisogno del *giudizio primitivo,* al Galluppi era facile di conoscere la necessità d'un' idea universale precedente al giudizio: quindi avrebbe scoperto e la natura della *percezione intellettiva* de' corpi, e il fonte unico da cui questa può derivarsi.

971. I passi naturali dunque della filosofia nella scoperta dell'*idea dell'essere presente per natura allo spirito umano*, non secondo l'ordine de' tempi, ma delle dottrine, sono i seguenti:

1° Si comincia dal credere che le sensazioni sieno il medesimo sostanzialmente che le idee (Locke).

2° Poi si conosce che le idee hanno bisogno della *meditazione* sulle sensazioni.

3° S'analizza questa meditazione, e si crede ch'ella consista in una pura *analisi* (Laromiguiére).

4° Si va più addentro nell'esame di essa, e si trova ch'ella abbisogna ancora di una *sintesi* (Galluppi).

5° Ma una sintesi non si può fare senza un giudizio, quindi quella meditazione dell'intendimento dee essere un atto della facoltà di *giudicare* (Reid).

6° L'analisi della facoltà di giudicare porta la necessità di idee universali precedenti.

7° Si classificano le idee universali, e si cerca il loro nesso. Trovandosi una serie d'idee universali le une d'una sfera più estesa delle altre, si scopre che quelle di una sfera minore si deducono agevolmente da quelle di una sfera maggiore.

8° Si trae la conseguenza, che l'idea universalissima, non avendo altra idea di sfera maggiore sopra di sè, non si può dedur da veruna. Ella è dunque l'idea primitiva. Trovata questa, si vedono possibili i giudizî (n° 5) necessarî alla formazione di tutte l'altre idee.

ARTICOLO IV.

CONTINUAZIONE.

972. Ciò che dissi del Reid, mostra ch'egli sentì la distinzione tra la sensazione e la percezione intellettiva de' corpi, ma ommise di considerare il termine medio cioè la *percezione sensitiva*, e quindi trovò una tale lontananza tra que' due termini estremi da lui osservati, che come li congiunge di tempo, così li dissocia interamente di natura.

In più luoghi tuttavia il Reid ci dà indizio assai chiaro che egli non possedeva il concetto della percezione intellettiva e dell'idea de' corpi, in uno stato di distinzione e di chiarezza; colpa de' pregiudizî dell'educazione ricevuta a quel tempo, nel quale si considerava come degno di scherno il saper vedere un nonnulla fuor de' limiti della sensazione acquisita (1).

(1) A conoscere quanto le menti dopo il tempo del Locke erano generalmente confuse, e s'era perduta la distinzione tra la sensazione e l'idea, si

973. Il che si vede particolarmente là, dove riferendo egli la dottrina d'Aristotele, confonde le *specie sensibili* di quel filosofo colle *idee.*

Le specie sensibili non hanno a far nulla colle idee. Quand' io ricevo negli occhi miei una sensazione, io ho ricevuto una specie sensibile del corpo lontano. Il corpo ch' io percepisco per essa non m' ha toccato, ma solo la luce da quello rimandatami: questa specie dunque è indubitatamente diversa dal corpo tangibile, al quale io la riferisco per abitudine.

Ora la *specie visiva* del corpo è tutt'altro dall'*idea* che io ho del corpo percepito.

L'*idea* è essenzialmente universale; la *specie* è essenzialmente singolare.

Nell'*idea* io trovo la definizione del corpo; la *specie visiva* non è che un *segno* di lui.

Ad aver l'*idea*, e la *percezione intellettiva* del corpo, io devo giudicare 1° che *esiste* un ente; 2° che questo mi ha modificato, e *agito* su me d'un modo determinato dall'estensione e altre qualità sensibili. Devo, a fare questi giudizî, 1° percepire

---

osservi come generalmente invalse il nome d'*idealisti* a significare il Berkeley, l'Hume e i loro seguaci. Questi scrittori avevano tolto in proposito a ridurre tutte le cognizioni umane alla sola *sensazione;* e in favore del loro sistema argomentavano così: « le sensazioni sono in noi, dunque il mondo esteriore è in noi », Quindi dando il nome d'*idea* alle sensazioni, si chiamarono *idealisti,* ed ognuno così li chiamò; quando il proprio lor nome avrebbe dovuto esser puramente quello di *sensisti.* La qual osservazione toglie via la maraviglia che nasce dal vedere, come gl'*idealisti* e i *materialisti* abbiano strettissima affinità tra loro. Ove si consideri che il nome d'*idealisti* è loro dato impropriamente, e che non vuol significare che *sensisti,* la maraviglia cessa: chè tra i *sensisti* e i *materialisti* nessuno vede un gran passo a fare. Intanto però quella *maraviglia,* che nasce universalmente dal vedere i filosofi che *idealisti* si chiamano consociarsi così agevolmente co' *materialisti,* è un testimonio involontario della coscienza del genere umano, il quale dichiara di sentir assai bene la differenza tra l'*idea* e la *sensazione,* eziandiochè chi filosofa mostri d'averla smarrita.

le qualità sensibili; 2° percepire, mediante il tatto e la forza locomotrice, il termine sentito nella sua azione (percezione sensitiva); 3° formare l'atto del giudizio su questo termine sentito, pel quale io passo a riguardarlo siccome partecipante l'esistenza. In somma intellettivamente lo percepisco come uno degli enti possibili, limitati in un modo determinato da' miei sensi.

Ora ad avere la *specie visiva sensibile* nulla m'abbisogna di ciò: non è necessario ch'io m'abbia l'intelletto (facoltà che intuisce l'essere in universale), non il giudizio (facoltà d'applicare l'idea dell'essere in universale ai singolari percepiti dal senso), non la stessa percezione sensitiva: basta ch'io m'abbia puramente la vista, la quale è comune a' bruti, senza che io associ alla sensazione della vista altra sensazione operazione, o notizia.

974. Il parlare metaforico d'Aristotele può aver dato origine allo sbaglio del Reid. Il filosofo greco descrive le *specie sensibili*, i *fantasmi* e le *specie intelligibili* o idee, come la cosa medesima sostanzialmente, quasi immaginette o idoletti che trapassando per tre potenze, il *senso*, la *fantasia* e l'*intelletto*, vengano di mano in mano appurandosi e spiritualizzandosi, come un liquore o una polvere che si assottiglia trapassando per diversi stacci o vagli più o meno radi (1).

975. Il Reid prese dunque tutte queste affezioni sotto un aspetto generale come un *mezzo* tra le cose e noi, e tutte le combattè, involgendo nella rovina delle *specie sensibili* e de' *fantasmi* ancora le *idee*.

Quindi egli parla anche delle *idee* di Platone allo stesso modo come delle *specie sensibili* d'Aristotele, quasichè ammetter potessero lo stesso discorso, e si fossero potute quelle tor via col ragionamento medesimo col quale si tolgon via queste: il che è, a dir vero, impossibile (2).

(1) *Essays on the powers of the human mind*, Essay I, ch. I. — Lo Stewart, discepolo del Reid, ripete lo stesso errore negli *Élémens de la philosophie de l'Esprit humain*, Ch. I, Sect. I.

(2) Il Reid pretende, che la parola *idea* abbia due significati, l'uno de' filosofi e l'altro del popolo. Vuol che si rigettino le idee nel significato de'

ARTICOLO V.

SE NOI PERCEPIAMO I CORPI PE' PRINCIPÎ DI SOSTANZA E DI CAUSA.

976. Il Cartesio disse, che ciò che ci fa conoscere l'esistenza de' corpi è il principio di causa; e questa sentenza fu di assaissimi filosofi dopo il Cartesio, e, nol dico per burla, anco del Destutt-Tracy.

---

filosofi, e si ritengano nel significato popolare, proponendosi di seguire il senso comune. È egli vero che in ciò egli segua il senso comune? Già dissi che nol credo (Vol. I, facc. 58 e segg.). E in vero, quali sono i due pretesi significati della parola *idea?* Il primo, filosofico, si è di un *mezzo* tra noi e gli oggetti, tale che per le idee noi conosciamo gli oggetti. Il secondo, popolare, si è d'un'*operazione* della nostra mente, colla quale pensiamo immediatamente gli oggetti stessi. Ora come il Reid prova l'esistenza di questo secondo significato? Ecco l'argomento: « Nel parlar comune queste due frasi, « *pensare una cosa*, ed *avere idea d'una cosa*, sono perfettamente d'ugual « valore. Ora *pensare* è un verbo attivo, esprime l'operazione stessa della « mente, dunque anche *avere un'idea*, esprime l'attività della mente, e nul« l'altro » (*Essay on the powers of the human mind, etc.* London 1812, Vol. I, pag. 20 e segg.) Ma se egli trae questa conseguenza dall'osservare che cosa esprime la frase *pensare una cosa*, io posso trarre una conseguenza contraria coll'osservare che cosa esprima la frase *avere un'idea*. Questa frase, *avere un'idea*, non mi esprime che il possesso d'una cosa; il verbo *avere* esprime possesso, e nulla più; quindi la frase, *avere un'idea*, non esprime che uno *stato* della mente la quale ha l'idea e non già un'*operazione* della medesima. Ora come io sbaglierei se da questo significato, che ha la frase *avere un'idea*, volessi cavare il significato di quest'altra frase, *pensare una cosa;* così parimente non mi sembra ragionevole voler trovare il significato della frase *avere un'idea*, mediante il significato dell'altra frase *pensare una cosa*. Concedo, che il verbo *pensare* esprima l'*operazione* del nostro spirito; ma perciò appunto nego, che le due frasi accennate abbiano lo stesso significato. Tant'è vero, che si può *avere un' idea*, senza pensare attualmente alla cosa di cui si ha l'*idea*: altro è dunque l'*operazione* della mente che pensa ad una cosa, altro è il semplicemente *possedere l'idea della cosa:* il che non vuol dire ancora che ci si pensi. Si osservi, che in tutte le lingue, per

Il Galluppi negò che noi conosciamo i corpi pel principio di causa; ed ebbe luogo di fare al Tracy questo argomento invin-

---

quanto è a me noto, si trovano queste due frasi diverse, *pensare una cosa*, e *avere l'idea di una cosa*. Ora secondo i principî del Reid, questo non sarebbe avvenuto, se il senso comune degli uomini non avesse veramente inteso d'esprimere due cose diverse: giacchè ove il linguaggio segna costantemente una distinzione mediante due parole, o frasi, ivi forz'è che realmente la distinzione sia tenuta. E con questo argomento il Reid confuta altrove l'improprietà di parlare dell'Hume (*Essay on the powers of the human mind, etc.* Essay I, ch. I, p. 20 e segg.).

Ma la dottrina del Reid circa l'esclusione delle idee ha ella nessuna parte solida? Penso di sì; ed ecco qual è questa parte che io ammetto. Accordo al Reid, che i filosofi generalmente errassero, non già nell'ammettere le *idee* distinte dall'*operazione* che fa lo spirito quando pensa alle cose, ma nella nozione che davano a queste idee.

Il Reid distingue tre cose nel pensiero umano: « 1° il soggetto pensante, 2° l'operazione della mente che pensa, 3° l'oggetto pensato ». Egli dice: « Non esistono che questi tre elementi nel pensiero: i filosofi ne hanno introdotto un quarto, che fosse mezzo tra l'oggetto pensato e la mente pensante, e questo mezzo lo chiamarono *idea*. Ora è questa idea che io considero come una chimera dell'immaginazione, che non ha punto esistenza ».

Veramente pare che alcuni filosofi si sieno formati dell'*idea* il concetto, ch'ella sia il solo e perfetto *mezzo* per lo quale noi conosciamo le cose reali: questo è un errore. L'*idea* della cosa non ci fa conoscere ancora nulla di reale: ella non ci presenta che la mera possibilità. L'idea dunque non è il *mezzo perfetto* ed *intero* per conoscere le cose reali, come osserva in tanti luoghi san Tommaso; si esige qualche cos'altro acciocchè noi abbiamo di queste notizia. Per le cose corporee è dunque necessario il *senso corporeo*, col quale noi percepiamo immediatamente la passione prodottaci da quelle potenze esterne che corpi si chiamano. La *sensazione* de' corpi unita all'*idea*, ecco i due elementi della nostra *percezione* e cognizione de' *corpi*.

Non si dee credere dunque che noi conosciamo i corpi sussistenti mediante le idee quasi *immagini perfette* de' corpi; questo è un concetto falso delle *idee*. I corpi sono potenze che operano in noi immediatamente: e il nostro senso riceve quest'azione; ma questa percezione singolare non è la cognizione intellettuale de' corpi. Noi formiamo la percezione intellettuale: da

cibile e manifesto: « Se il principio di causalità fa conoscere gli oggetti, esso non viene dunque dagli oggetti (1) ». Il Tracy

---

questa separiamo l'*idea*: allora quest'*idea*, ch'ebbe a principio per elemento e materia il *senso* esperimentale de'*corpi stessi*, è ciò che ce li fa conoscere in un modo universale o sia intellettuale.

Io credo che questo volevano dire gli Scolastici, quando dicevano che l'*idea* astrae dalla *materia*: cioè l'idea non rappresenta la cosa reale e sussistente; non è un'*immagine* adeguata di questa, ma ha bisogno della *sensazione* per darci la cognizione de' corpi reali. Anch'io in questo senso ammetto che l'idea sia una specie d'*immagine* o *similitudine*, come ho già spiegato meglio nella nota al n° 107.

Certo oltre la *sensazione*, io non riconosco una *specie sensibile* nel senso generale del tatto, realmente distinta dalla sensazione, ma distinta solo pel diverso rispetto nel quale la *sensazione* stessa si considera.

Le osservazioni fatte fin qui dimostrano, che conviene con più diligenza darsi a rilevare le opinioni de' filosofi, di quello che non facesse il Reid, acciocchè non si attribuiscano loro opinioni che non vorrebbero. Il Garve, ad esempio, studiando più nelle espressioni di Platone, crede d'avere conosciuto che la relazione tra le idee e gli oggetti, che stabilisce quel filosofo non sia punto come la descrive il Reid, cioè facendo dell'idea un *termine medio* tra la mente e gli oggetti (Ved. *Legendorum philosophorum veterum præcepta nonnulla et exempla).*

Checchè sia di ciò, io accordo anche al Reid qualche cosa nel merito della questione; cioè che il chiamare l'idea un *mezzo* di conoscer le cose, non sia maniera priva d'equivoci.

In fatti io dico, egualmente come il Reid, che la percezione intellettuale de' corpi è *immediata* (cioè senza il mezzo di *raziocinî*, com'egli si esprime), (*Essays on the powers, etc.*, Essay II, p. 100); poichè tostochè il *senso* nostro percepì un corpo, anche l'*intendimento* immediatamente lo percepisce facendo un giudizio primo, senza nulla di mezzo: il senso dunque e l'intendimento sono due potenze che immediatamente e quasi di pari passo cooperano alla percezione del corpo: l'*idea* pura del corpo sussegue alla *percezione*, in quanto che in quella si astrae dall'esistenza attuale del corpo; là dove nella *percezione* si pensa ancora la *presenza* o *sussistenza* del corpo come agente su di noi. In questo senso l'*idea* del corpo non è un *mezzo*, ma è un *elemento* della *percezione* de'corpi.

(1) *Saggio filosofico sulla critica della Conoscenza*, Lib. II, c. I.

non potè replicar verbo a questa osservazione. Ma noi diciamo al Galluppi: No il principio di causa non può venir dai reali, egli viene dall'idea dell'essere.

977. Tutti gli altri argomenti del Galluppi contro il principio di causa applicato a conoscere l'esistenza de' corpi esteriori, riduconsi a questo: « Se il senso non ci mette in comunicazione diretta cogli oggetti esteriori, il pricipio di causa non può che crearci un mondo esterno *a priori;* quindi l'idealismo è inevitabile ».

L'argomento dimostra, che nel mentre ch'egli era fortemente occupato della necessità d'una *percezione sensitiva,* trascurò di osservare la *percezione intellettiva.*

978. Noi accordiamo al Galluppi una comunicazione immediata del nostro spirito col mondo esteriore, ma questo importa la necessità d'una percezione sensitiva. Altrimenti non ci sarebbe materia a cui applicare il principio di causa: il quale da se stesso non è punto fecondo: nulla produce, senza avere a cui s'applichi. Ma con tutto ciò noi osserviamo, che non c'è ancora la *percezione intellettiva,* nella quale solo consiste la *cognizione* de' corpi.

La *percezione sensitiva* de' corpi è immediata (1): è un fatto, e non ha bisogno d'alcun principio della mente a formarcela. Analizzando quel fatto, si può distinguer benissimo in esso, come fa il Galluppi, l'atto della percezione e il suo oggetto (prendendo *oggetto* per *termine,* giacchè il solo senso, non ha vero *oggetto*), e l'intimo e necessario nesso tra quello e questo.

Ma la *percezione intellettiva* de' corpi è un giudizio; e un giudizio ha bisogno d'un principio intellettivo, o almen d'una *idea,* che è quanto dire d'un *universale,* che prende forma di principio quando si riduce in proposizione. Ora quest'idea universale che ci fa percepire intellettivamente i corpi, è l'idea d'esistenza, come in tutta quest'opera abbiamo spiegato.

---

(1) La percezione intellettiva si può dire anch'essa *immediata,* nel senso che la si fa per un giudizio primo.

ARTICOLO VI.

LA PERCEZIONE INTELLETTIVA FU CONFUSA COLLA SENSITIVA ANCHE RISPETTO AL SENTIMENTO INTERNO, E ALL'IO.

979. Confondendo i filosofi la percezione sensitiva esterna colla intellettiva, di due fatti ne fecero un solo.

La medesima confusione, la medesima soppressione di un elemento avvenne rispetto alla sensitività interna, alla percezione del sentimento proprio; l'osservammo parlando del Malebranche (439).

Per collocare la cosa in maggior evidenza, consideriamo questa confusione nel fondamento di tutta la dottrina del Cartesio.

« Penso, dunque esisto ». Ecco la prima pietra dell'edificio cartesiano. Ma contro questo principio v'avea un'obbiezione facile a vedersi e indissolubile. Ella fu tosto prodotta, ed era naturale che fosse. L'obbiezione è questa. Dicendo: penso, dunque esisto, dovete supporre di sapere, che ciò che pensa deva esistere; voi partite dunque dalla nozione dell'*esistenza* sottintesa. Dovete dunque innanzi tratto render conto di questa idea di esistenza, che sottintendete nella prima linea della vostra filosofia.

980. Se una simile obbiezione fosse stata accolta pacatamente, e se pel cammino ch'ella additava si fossero messi gli uomini, di null'altro solleciti che della verità, ella gli avrebbe scorti dirittamente al principio di tutta la filosofia, cioè all'idea di esistenza.

Ma il Cartesio non si arrese a quella obbiezione, e dichiarò in quella vece, che colle prime parole della sua filosofia, « penso, dunque esisto », non aveva inteso d'annunziare un trovato per ragionamento, ma un vero percepito immediatamente (1), senza accorgersi che quel *dunque* smentiva la sua risposta.

Non era atto il Cartesio a sentir la forza dell'obbiezione? Senza dubbio, era a ciò atto l'uom grande. Ma il suo pensiero con-

(1) Vedi la Risposta da lui fatta alle *Seconde obbiezioni*.

teneva una porzione di verità, e questa porzione di verità il riteneva, e non gli dava l'animo d'abbandonarla. Bisogna insomma distinguere la *percezione* dell'*Io* come sentimento, dalla *percezione intellettiva* dello stesso *Io:* quella era immediata e semplice, data dalla natura: questa era immediata altresì, ma non semplice perchè supponeva un'idea universale, l'idea di esistenza. Mancando una tale distinzione, il Cartesio attribuiva alla percezione intellettiva ciò che non poteva esser proprio che del sentimento: mezza ragione aveva egli, mezza i suoi avversarî: nessuno aveva ragione intera.

981. E a conoscere ch'egli parlasse della percezione intellettiva, e a questa attribuisse ciò che non potea appartenere che al sentimento, basta osservare la maniera del suo parlare; chè il parlare fa ritratto delle idee. « Penso, egli dice, dunque esisto ». È egli possibile dissimulare che in queste parole venga espresso un ragionamento? E che cosa indica la parola *dunque*, se non una conseguenza? Il *pensare* è forse il medesimo che l'*esistere?* no certo. Il pensare nel caso nostro è l'attributo, il predicato d'un *ente*. E si può concepire intellettivamente un *ente*, se non si sa che cosa sia *essere* in universale? Tutto il lungo brano della prima Meditazione, dove pianta il motto « penso dunque esisto », è un ragionar continuo.

982. Il Galluppi di questo principio dice: il Cartesio con quel ragionamento non vuol dir altro se non « che la nostra esistenza « è una verità di tal natura, che si conferma col negarla o col « porla in dubbio » (1). Ottimamente; ma il conoscere che tanto negando quanto dubitando della nostra esistenza, questa si conferma, è fare un vero ragionamento, è un rilevare il rapporto dell'atto di negare e di dubitare, coll'*esistere:* convien dunque conoscere l'*esistere*, in separato dall'atto di negare o di dubitare, per formare questo giudizio, questa sintesi. Se io percepissi il negare ed il dubitare e nulla più, non potrei fare alcun

(1) *Saggio filosofico ecc.*

atto mentale: chè in una percezione semplice, dove tutto è individuale, non si può fare distinzioni ed analisi se non coll'aiuto di qualche nozione universale (1).

---

(1) Tutti gli argomenti del Galluppi sono rivolti a provare, che la *percezione dell'Io* è immediata. Ma io aggiungo ch'ella si può considerare come *sentimento* semplicemente, ovvero come un *atto intellettivo*. Nel primo modo non ha natura di percezione intellettiva. Ad avere la *percezione intellettiva* dell'*Io*, conviene che io faccia una sintesi, un giudizio tra l'idea di *esistenza* e l'*Io* come *sentimentò*, pronunciando, *Io esisto*. Allora ho la percezione intellettiva, perchè non ho solamente percepito me in particolare, ma mi sono percepito come un *ente*, in una relazione coll'esistenza universale. Quando io ho questa percezione intellettiva dell'*Io*, mi resta a fare un terzo passo, cioè ad *avvertire* la medesima percezione. Onde sono io tratto a questa *avvertenza*, che mi nasce mediante un'altra riflessione su di me stesso? Da una modificazione del mio sentimento attivo, insolita e viva, che trae a sè la mia attenzione: insomma dagli atti miei. Qui comincia la filosofia del Cartesio: « Penso, dunque esisto ». La forza di questa proposizione equivale a quest'altra: « Mediante i miei pensieri io mi *accorgo* di esistere ». Vale l'argomento per l'*accorgersi*, non pel semplice *percepire* intellettivamente, e molto meno *sensitivamente*. E solo da quel punto dovea e potea partire la filosofia. Poichè quando è che l'uomo comincia a filosofare? forse quando ancora non ha che delle percezioni sensitive? fin qui non pensa. Quando è venuto ad avere delle percezioni intellettive? qui pensa, ma non riflette di pensare: è la vita intelligente del comune degli uomini. Viene il tempo che egli riflette di pensare: e qui comincia la filosofia. Ora il punto di partenza della nostra mente non può essere che lo stato nel quale ella si trova. L'uomo che comincia a filosofare è nello stato della riflessione e dell'avvertenza. Egli dunque parte da questo stato: e da questo movea il Cartesio, quando dicea « Io penso, dunque esisto ». Ma antecedente a questo stato c'è pur quello della cognizione diretta, e l'altro del sentimento. Quindi era naturale, che dopo il Cartesio venisse il Locke, cioè che dall'esame del pensiero, si retrocedesse ad analizzare la sensazione dove il pensiero si fonda. Ma in questo cammino era facile di saltare un anello, perchè ve n' ha uno che si presta assai difficilmente all'osservazione ed all'avvertenza, per più cagioni da noi indicate; l'anello dico della cognizione prima e diretta dell'uomo: questo in fatti fu saltato a piè pari. Il Cartesio dunque partì dalla *riflessione*, il Locke

CAPITOLO XVI.

DELLE NATURALI DISARMONIE TRA LA PERCEZIONE DEL CORPO COME CONSOGGETTO, E COME UN AGENTE STRANIERO AL SOGGETTO.

ARTICOLO I.

DIFFERENZA TRA I DUE MODI PRINCIPALI DI PERCEPIRE IL CORPO, CIOÈ COME CONSOGGETTO, E COME AGENTE STRANIERO AL SOGGETTO.

983. Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora estrasoggettivamente siccome qualsiasi altro corpo.

Egli è sempre una stessa entità che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione estrasoggettiva dalla soggettiva?

Nella percezione di un ente come *straniero al soggetto* (1) si sente l'*agente;* ma nella percezione dell'ente come *soggetto*, o per dire più esattamente come *consoggetto*, si sente il *paziente:* il paziente sente se stesso in esso e con esso.

Azione e passione sono due cose direttamente contrarie: dun-

---

si occupò della *sensazione*: l'analisi della *cognizione semplice* che sta tra questa e quella, ed è la chiave dell'una e dell'altra fu dimenticata; e a questa mancanza io mi sono ingegnato di supplire, come ho potuto, coll'opera presente.

(1) Mi astengo dal dire *come oggetto:* perchè il corpo non è *oggetto*, che relativamente alla *percezione intellettiva*, dove il corpo è appreso come un *ente;* la *percezione sensitiva* all'incontro non percepisce che un'azione estranea al soggetto. L'*oggetto* di una percezione intellettiva non si può dire rigorosamente *attivo* ma *presente*. Ben è vero che noi mettiamo della nostra attività intellettuale a percepire l'oggetto; ma quest'attività non produce nulla nell'oggetto: produce solo l'atto col quale noi lo percepiamo. All'incontro l'oggetto percepito che noi non possiamo mutare, e sul quale noi non abbiamo alcuna potenza, è ciò che *forma* la nostra cognizione: quindi il detto di s. Tommaso: *Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut cujuslibet forma agentis principium est propriae operationis* (*C. Gent.* I, XLVI).

que con que' due modi si percepisce bensì la stessa natura, ma in un rispetto diverso e contrario: nel primo come *agente*, che produce la sensazione e non la sente; nel secondo come *paziente*, che sente la sensazione e non la produce.

984. Questi sono due rispetti così contrarî, che non hanno nulla di simile tra loro: quindi ciò che si percepisce in que' due modi si presenta come due entità, due nature diverse. Per il che le differenze non sono già gradazioni della stessa specie, ma *rispetti*, de' quali l'uno esclude l'altro direttamente.

Nè solo qui si tratta dell'idea d'un corpo agente, contraria all'idea di un corpo paziente; ma trattasi d'una particolare azione e passione quale è quella del senso. Se noi consideriamo la passione nostra, cioè il sentimento di piacere o di dolore, nel principio esterno che la produce, abbiamo il concetto dell'agente: se nel suo termine, cioè in se stessa terminata e sofferta, abbiamo noi stessi modificati e pazienti.

ARTICOLO II.

SE L'IMPRESSIONE DELLE COSE ESTERNE SOPRA DI NOI ABBIA QUALCHE SIMILITUDINE COLLA SENSAZIONE CHE SUSSEGUE.

985. Un corpo esterno che tocca una parte sensitiva del corpo nostro, produce in essa de' movimenti, un'*impressione*.

Quest'impressione cagionata dal corpo esteriore sul nostro, o è percettibile mediante la vista e il tatto, o si rileva col ragionamento. Ove un ago mi punzecchia una mano, io vedo cogli occhi miei la puntura, e posso ancora toccare quella piccola ferita, e accorgermi della mutazione avvenuta nel mio corpo mediante il tatto. Se poi l'impressione non è sì grande che veder si possa o toccare, io la deduco per un argomento d'analogia. Così l'impressione che fa la luce nel mio occhio, o il movimento del mio nervo ottico, è di tale piccolezza e delicatezza, che io non posso nel senso del tatto avvertirne i globicini (1).

(1) I movimenti che fa l'iride all'azion della luce, non sono puri effetti della luce, ma dipendono da altri principî fisici, e dalla spontaneità dell'anima.

Medesimamente le tenuissime impressioni che nelle mie nari o nella mia lingua o nella polpa del mio nervo acustico fanno i corpiccioli che vanno a eccitare questi miei organi, non si posson notare co' sensi della vista e del tatto, e sfuggono forse anche a qualunque microscopio. Conoscendo però le azioni meccaniche de' corpi, io argomento ragionevolmente che que' minimi corpiccioli agiscano nell'occhio, nelle nari e nel palato, e produr vi devano delle piccole irritazioni e alterazioni.

L'idea dunque che noi abbiamo dell'*impressione* dei corpi esterni su di noi, è la medesima con quella di un'impressione fatta su qualunque altro corpo; per esempio, d'una impronta sulla cera, d'un vestigio lasciato, d'un moto eccitato in qualsiasi corpo. Questi effetti sono termini del tatto e dell'occhio nostro, come le mutazioni del corpo nostro, a cui tengono dietro le sensazioni.

986. Ora io dico, che sì fatte *impressioni* non hanno la più piccola similitudine colla *sensazione*, considerata nella sua parte soggettiva; sebbene, date quelle, questa si desti subitamente. Anzi ci ha una vera opposizione e contrarietà.

Un'impronta, un rilievo, un moto, un corpo straniero percepito (col tatto), è un *agente* che produce nel nostro organo la sensazione. La *sensazione* all'incontro è una *passività*, e il *paziente* sensibile a se stesso.

Ma l'*agente* è il contrario del *paziente* (983).

Dunque l'*impressione* fatta sul corpo sensitivo, a cui tien dietro la *sensazione*, non ha alcuna similitudine con questa nella sua parte soggettiva, ma è di natura interamente a questa opposta e contraria, sicchè l'una di queste due cose esclude l'altra, a quel modo stesso che il sì esclude il no, e viceversa.

Affine di render più chiara questa distinzione, poniamoci ad osservare l'impressione d'una piccola palla rotonda di metallo ricalcata in un membro sensitivo del corpo, e internata la metà, sicchè ella formi in quella parte carnosa una pozzetta circolare pari all'impressione di mezza quella sfericciola. In questa impressione dolorosa l'uomo sente vivamente due cose 1° la parte

del proprio organo nella quale vien fatta quella piccola cavità, 2° e la pallottola, ossia l'agente.

Ora, il sentimento della parte offesa certo è cosa diversa dalla percezione della palla medesima: sono due sentimenti contemporanei, e che allo stesso luogo si riferiscono, ma tuttavia assai diversi.

Chi sente, a ragione d'esempio, il suo braccio leso, sente ciò che *patisce;* quando percepisce la pallottola, sente ciò che *agisce:* questi due sentimenti sono opposti e inconfusibili.

La parte del braccio sentita è quella superficie *concava* ove viene compressa la palla, si sente dunque un corpo di forma *concava.* La parte della palla percepita è tutta quella superficie convessa che preme la carne, si sente dunque un corpo di forma *convessa.*

Nella *superficie concava* del braccio si riferisce un sentimento: si sente dunque ivi un corpo che soffre. Nella *superficie convessa* della palla non si riferisce alcun sentimento, non si sente ivi un corpo che soffre punto, anzi un corpo insensitivo che fa soffrire.

Nella sensazione dunque il corpo esterno (estrasoggetto) ed il corpo nostro (consoggetto) sono opposti e contrarî, e non si può l'uno confondere menomamente coll'altro: la percezione del corpo esterno è la stessa sensazione, ma in quanto è termine d'un'azione che viene dal di fuori.

Applichiamo ora la medesima distinzione alla *sensazione* ed all'*impressione.*

Che cosa significhiamo noi colla parola sensazione, e che cosa colla parola impressione?

Colla parola impressione significhiamo una cosa percepita da noi siccome *agente* esterno: colla parola sensazione significhiamo una cosa percepita da noi come *soggetto,* in noi. Riprendiamo l'esperimento della palla.

In che modo si percepisce l'impressione (astrazione fatta dalla sensazione) fatta nel braccio dalla palla? Al modo stesso come si percepisce la palla, che nulla sente.

L'uomo guarda la parte offesa del suo braccio, mette il suo dito in quella fossetta scavata dalla palla: in tal modo egli vede e tocca l'impressione fatta dalla palla nel suo braccio.

Ora toccando egli e vedendo cogli occhi suoi quella fossetta, tocca forse egli e vede altresì la *sensazione* che in conseguenza di essa ha provato o prova nel suo braccio? Nulla di ciò. La sensazione che accompagna quella impressione non è visibile nè tangibile: è solo sensibile per un sentimento interiore dell'anima, è sensibile per se stessa.

Ma quell'uomo, dopo aver veduto e toccato egli stesso più volte quella piccola cavità: Vedete, dice agli astanti, quale impressione mi ha lasciato nel braccio l'azione di quella pallottola! » Egli chiama *impressione* ciò che vede e ciò che tocca: ciò che è offerto al suo tatto e al suo occhio: tale è il valore che dà alla parola impressione: essa è una modificazione che soffre un corpo nella disposizione delle sue parti, percepita da noi co' nostri sensorî, massimamente della vista e del tatto: non è sensazione, ma è termine esterno de' sensorî.

Quello dunque ch'io vedo colla vista e sento col tatto, l'*impressione* appunto che viene fatta in un corpo per l'azione di altro corpo, è ella qualche cosa di simile alla sensazione del tatto o della vista con cui si percepisce? Tutti gli astanti percepiscono col tatto e colla vista quell'*impressione* egualmente che l'uomo che l'ha ricevuta; ma questi soffre anche la *sensazione* venuta appresso di quella.

987. Ed osservisi bene: quando l'uom percepisce col tatto e coll'occhio quell'impressione lasciatagli dalla palla nel braccio, succede in lui il fatto di nuove sensazioni, che si possono analizzare a quel modo stesso che fu analizzato il fatto della sensazione della palla.

In fatti, nel tastare colla punta del suo dito la buchetta aperta nel braccio dalla palla, egli ha contemporaneamente un sentimento, nel quale si posson notare due parti o sentimenti elementari contrarî, cioè

1° un sentimento del suo dito dove sente,

2° il sentimento della piccola cavità che è ciò che sente.

Dicasi di questi due sentimenti tutto ciò che prima si disse del sentimento del braccio e della palla: sente il dito come una parte *cosenziente*, sente la cavità come una parte *agente*.

Il suo dito lo sente con una sensazione che si riferisce ad una estensione convessa; la cavità del braccio la sente con una sensazione che si riferisce ad una estensione concava.

Non è in questa cavità, che il suo tatto riferisce la sensazione che ne riceve tastando, ma nel dito con cui la tasta: il dito percepisce quella cavità come insensitiva, e così pure l'occhio: quella cavità rispetto al tatto e all'occhio non è che termine di azione; il tatto e l'occhio è soggetto, ossia appartiene al soggetto: quella cavità nulla soffre, ma fa soffrire all'occhio mio ed al tatto.

Ora *impressione* si chiama quella cavità in quanto è offerta all'occhio e al tatto esterno. Ella dunque non ha nulla di sensitivo in sè, ma è perfettamente straniera alla sensazione del tatto e dell'occhio: è appunto il contrario della sensazione: non si dà dunque tra la *sensazione* in quanto è soggettiva, e l'*impressione* nessuna similitudine, anzi una perfetta opposizione: perciò non si può immaginare in alcun modo questa seconda come un grado della prima, o quella prima come un grado o una specie della seconda.

ARTICOLO III.

CONFUTAZIONE DEL MATERIALISMO.

988. Tutti gli argomenti de' materialisti hanno il loro fondamento nella confusione tra l'*impressione* e la *sensazione*, di cui non sanno distinguere l'opposta natura.

I loro sforzi tendono a trovare una similitudine tra esse: a spiegare la seconda colla prima, o piuttosto a trovare nella prima la seconda.

Essi non badano al significato che sta annesso alle parole *impressione*, *movimento* ecc. Tutte queste parole sono estrasoggettive, indicano agenti insensitivi, sono state inventate per

esprimere cose esterne a' nostri sensi e percepite da essi, e non cose che sentono: dalle cose dunque significate per quelle parole la sensazione è esclusa per la definizione.

È dunque un abuso di termini, e un mescolamento d'idee, una contraddizione manifestissima il cercare, siccome fanno i materialisti, o quelli che inclinano a questo errore, di spiegare la sensazione riducendola ad un *moto* delle parti o ad un'*impressione;* mentre il *moto* delle parti, e l'*impressione* ha bisogno della *sensazione* per esser sentita, quando la *sensazione*, appunto perchè è sensazione, non ha bisogno di ciò e non si può vedere nè toccare, nè paragonare a cosa alcuna di quelle che si vedono e si toccano.

989. Epicuro credeva di spiegare il fatto della sensazione immaginando degl'idoletti uscenti da' corpi, svolazzanti per l'aria e venienti a noi: quest'idoletti, immagini perfette de' corpi, costituivano le nostre sensazioni. Tal maniera di spiegare la sensazione era un giuoco della fantasia, e nulla spiegava.

L'errore consisteva nel prendere ciò che noi conosciamo come termine esterno de' sensi, per la stessa sensazione soggettiva. La nozione di quegli idoletti, creati dalla fantasia d'Epicuro, onde venir potea se non da ciò che conosciamo co' sensi? erano cose perfettamente simili a quelle che vediamo e che tocchiamo: se non che, invece di poterle toccare e vedere realmente, la fantasia le immaginava d'una maggior piccolezza, sicchè i nostri sensorî riuscivano troppo grossi a percepirle, e ci avrebbe voluto un tatto ed un occhio più fino. Ma la sensazione non potea essere nulla di ciò: chè essa non ha un corpicciolo cadente sotto i nostri sensi, o atto a vedersi col microscopio, o a toccarsi con un tatto più sottile del nostro: essa non potea essere nulla di *estrasoggettivo,* ma è l'atto stesso del senziente, il contrario dell'estrasoggettivo e del sentito (1).

---

(1) Sembrerebbe impossibile che si potesse arrivare a confondere insieme la soggettiva percezione del corpo coll'estrasoggettiva in una maniera sì grossa, come si trova in certi materialisti che si lasciano illudere dalla

990. Aristotele descrisse la sensazione che in noi cagionano i corpi esteriori colla similitudine di un'impronta che si fa sulla molle cera, la quale riceve in sè la forma del suggello e nulla della sua materia. Questa similitudine è falsa e materiale. Quando parliamo dell'impressione fatta nella cera, noi parliamo di cosa che vediamo cogli occhi nostri e tastiamo colle nostre mani: parliamo dunque di cosa esteriore a' nostri sensi. Ma la sensazione non è nulla di questo, non è l'*agente* esterno; è la *passione* che soffrono i nostri sensorî, e che hanno in sè, o per dir meglio, è una passione del nostro principio sensitivo. Affinchè quell'impressione fatta nella cera potesse aver qualche cosa di simile colla nostra sensazione, converrebbe ch'ella sentisse se stessa: e in tal caso la sensazione non sarebbe spiegata, ma trasportata dalle carni nostre alla cera: resterebbe sempre a sapere che cos'è: resterebbe ancora l'*impressione* e la *sensazione* nella cera straniera l'una all'altra, l'una all'altra opposta, e incomunicabile, senza somiglianza di sorte.

991. L'Hume dà il nome d'*impressioni* alle *sensazioni;* e il Reid osserva giudiziosamente, ch'egli dovea dichiarare se intendeva con questa voce l'operazione della mente, o l'oggetto della

---

fantasia, e sembra loro d'avere spiegato qualche cosa, quando hanno mescolato insieme ciò che è essenzialmente contrario e inamicabile. Roberto Hook, che fu membro della Società reale di Londra nella prima sua istituzione, e vi lesse molte lezioni, in una di queste sulla Luce (Lez. 7) fa le idee essere sostanze materiali, e crede che il cervello sia composto d'una certa materia atta a fabbricare le idee di ciascun senso. Le idee della vista, secondo lui, sono formate d'una sorte di materia simile alla pietra di Bologna, o di qualche specie di fosforo: le idee dell'udito d'una materia simile alle corde da violino, o ai vetri, che pigliano un suono dalle vibrazioni dell'aria: l'anima può fabbricare delle centinaia di queste idee in un giorno, ciascuna delle quali tosto che è formata viene respinta lontana dal centro; l'ultima è quella che riman più vicina: esse sono incatenate insieme come altrettanti anelli. Sembra impossibile, che un uomo sano possa pensare di sì fatte cose, degne d'un delirante e d'un pazzo!

medesima (1). Ora su questa parola confusamente e impropriamente adoperata edifica molti sofismi.

992. Il Darwin definisce l'idea « una contrazione o movimento « o configurazione delle fibre costituenti l'immediato organo « del senso » (2): e la sensazione così: « un'attuazione o cangiamento delle parti centrali del sensorio, o di tutto il sensorio intero, avente principio da alcuna di quelle estreme « parti del sensorio stesso che risiedono nei muscoli e negli « organi del senso » (3). Qui si vede chiaramente, che il termine estrasoggettivo della percezione è confuso nella maniera più grossolana colla sensazione soggettiva. Poichè i vocaboli di *contrazione*, *movimento*, *configurazione*, a che furon trovati, se non a significare termini della passione del tatto e della vista? Chè i vocaboli significano le cose in quanto le percepiamo. All'opposto la *sensazione* esprime l'affezione del soggetto stesso senziente, e non alcun suo termine. Perciò una *contrazione*, un *movimento*, una *configurazione* si può toccare e vedere (almeno con un tatto ed un occhio più fino del nostro): ma non dà egli una sentenza assurda e ridicola il dire, che un'*idea* è una cosa che può essere sottomessa all'osservazione del tatto o della vista, sieno pure questi sensi quanto si voglia più acuti che non sono?

993. Accostiamoci ad un altro materialista, il Cabanis: dappertutto lo stesso equivoco, dappertutto la stessa goffa confusione tra l'estrasoggetto ed il soggetto. Quest'autore non fa al tutto identiche l'*impressione* e la *sensazione:* ma soggiunge che l'impressione viene recata al cervello, che questo viscere reagisce, e che questa reazione costituisce o compisce la sensazione. Egli non trova niente strano lo stabilire un'analogia tra lo stomaco ed il cervello, e nel definir questo un viscere che digerisce il

(1) *Essays on the powers, etc.* Essay I, chap. I.

(2) Sez. IV, III. — Al Darwin, come a tutti i materialisti, è ignota la vera distinzione tra la sensazione e l'idea.

(3) Sez. V, I.

pensiero! A malgrado di ciò, egli non finisce mai di darsi il vanto della più grande esattezza nelle espressioni filosofiche, e di seguire un metodo sperimentale e preciso, e di mettere il nesso de' geometri nella serie delle sue proposizioni! Leviamo dunque un saggio del suo stile rigoroso e filosofico: « Si dirà « che i movimenti organici pe' quali si eseguiscono le funzioni « del cervello ci sono incogniti. Ma l'azione per la quale i nervi « dello stomaco determinano le varie operazioni che costitui- « scono la digestione, ma la maniera onde adoperano il sugo « gastrico, che ha un potere dissolvente sì attivo, non si tol- « gono punto alle nostre ricerche. Noi *vediamo* gli alimenti ca- « dere in questo viscere e uscirne con qualità nuove: conclu- « diamo da ciò, ch'egli ha fatto loro subire questa alterazione. « Noi *vediamo egualmente* le impressioni pervenire al cervello « pel mezzo de' nervi: esse sono allora isolate e senza coerenza. « Questo viscere entra in azione, agisce sopra di esse: e ben « tosto egli le rinvia cangiate in idee, che la lingua della fi- « sionomia e del gesto, o i segni della parola e della scrittura « manifestano al di fuori. Noi concludiamo colla *stessa cer- « tezza*, che il cervello digerisce in qualche modo le impres- « sioni, e che egli fa organicamente la secrezion del pensiero » (1). Con quanta sicurezza non parla quest'uomo! non par egli impossibile, che chi ha le idee tanto confuse, possa credere di *veder* tutto chiaro come la luce del sole?

Che contemporaneamente alla sensazione la quale noi sentiamo nella nostra coscienza, il nostro occhio percepisca gli organi nostri in altra configurazione, delle impressioni avvenute in essi, de' movimenti, non ce n' ha dubbio. Ma questo vuol dire che l'ordine delle modificazioni soggettive, cioè nostre proprie, e l'ordine delle modificazioni estrasoggettive, cioè dell'agente esterno sui sensorî o degli stessi organi materialmente presi, sebbene non abbiano tra loro alcuna somiglianza di natura, tuttavia hanno una legge di rapporto, la quale conviene

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme etc.*, Mem. II.

diligentemente osservare e rilevare. Gioverà dunque assaissimo lo stare attenti e notare quai movimenti e figure si presentano al tatto ed all'occhio negli organi affetti, intanto che noi nel nostro interno proviamo questa o quell'altra specie di sensazioni. Ma nello stesso tempo la sensazione provata, dacchè non può mai vedersi o toccarsi (mentre col pur dir ciò si pronunzia una frase assurda e inintelligibile), converrà sempre distinguerla dal moto e dalle forme che si porgono all'osservazione del tatto e della vista, se pur sono d'una sufficiente grandezza, ed anzi hanno per noi l'esistenza ed il nome unicamente perchè sono i convenienti termini del tatto, della vista e degli altri sensi, nè da altra facoltà si percepiscono.

Nè il medico che abbiam citato sarebbe caduto in così strana confusione ed oscurità di mente, se avesse raffrenata la sua immaginazione, e fosse stato contento ai fatti, i quali soli ei si dà vanto di seguitare. A lui sembra cosa manifesta, che noi *vediamo* le impressioni pervenire al cervello per la via de' nervi, allo stesso modo come *vediamo* i cibi cader nello stomaco: e che *vediamo* dal cervello renderci queste impressioni cangiate in idee, giudizî ecc., come *vediamo* lo stomaco renderci gli alimenti alterati. E a me sono ben note le sperienze dello Spallanzani sulla digestione e forza dello stomaco de' polli ed altri animali: so, che avendone aperti un gran numero, ebbe campo di sottomettere all'osservazione de' sensi il cibo in tutti i diversi stati ne' quali per l'azione de' visceri egli si va rimutando. Ma circa la *digestione* del cervello, di cui il Cabanis francamente assicura che n'abbiamo *egual certezza* come di quella dello stomaco, io confesso ingenuamente di non aver mai letto le sperienze d'alcun naturalista sulle *impressioni* che vengono dai nervi trasmesse al cervello e da questo digerite. Sarebbe pur bello che si potessero, aprendo varî animali, cogliere in sulla via queste impressioni, e cavarle fuori siccome i cibi da' lor canali, o trovarle nel cervello in varî stati di digestione, ora pervenute allo stato d'idee, ora a quel di giudizj, ora in quello d'altre associazioni, e poterle quindi sottoporre al microscopio,

e ad ogni altro esperimento che piaccia prender di esse, non altrimenti che la pasta più o men digesta che si estrae da' visceri ed intestini degli animali. Il Cabanis n'accerta sulla sua fede, che queste impressioni si *vedono* cader nel cervello altrettanto quanto i cibi cader nello stomaco; e se le ha vedute egli, non dirò io; ma certo nè io nè altri le vide mai al mondo. Per altro io voglio osservare, che nelle sue espressioni medesime scorgesi il germe del suo errore. Suppone l'uomo superficiale, che tutto ciò che noi conosciamo, il conosciamo per la vista e pel tatto e per gli altri sensi, e che nulla esista, se non i termini esterni di questi sensi. In tale supposizione anche le *idee* si devono vedere e toccare, giacchè noi le conosciamo. Le espressioni sue tolte dal senso della vista, ed applicate ai sentimenti ed alle idee egualmente che a' cibi dello stomaco, danno di ciò prova manifesta. Ma ch'egli ignorasse l'altro fonte delle nostre cognizioni, cioè l'*esperienza interna*, e riducesse tutto alla sola sperienza esterna de' sensi, vedesi chiaramente dal passo seguente: « Noi non abbiamo altre idee degli oggetti, egli « dice, che pe' fenomeni osservabili che a noi presentano: la « loro natura e la loro essenza non può essere per noi che il « complesso di questi fenomeni » (1). Esclusa pertanto l'osservazione sopra i fatti interni del sentimento e della coscienza, egli dovea cadere nell'assurdo e materiale *empirismo*, inevitabile conseguenza d'un'osservazione così difettosa, che dimentica ed esclude la serie de' fatti più elevati e sublimi che la natura contenga, e che il soggetto senziente e pensante presenti a se medesimo.

994. Conviene però confessare, che la distinzione tra il *soggettivo* e l'*estrasoggettivo* non si coglie facilmente, come apparisce dal vedere che anche scrittori di maggior dottrina usano espressioni inesatte che favoriscono il materialismo, senza che punto essi sel sappiano, nè lo sospettino, e servono ad una sì trista ed ignobil dottrina come di tante barbicciuole, colle

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme etc.* Mem. II.

quali ella si aggraticcia al suolo, onde non può esser mai del tutto sbarbicata e svelta (1).

---

(1) Il Reid ha molto merito per avere censurate alcune *maniere* di dire invalse nella filosofia, le quali racchiudono nel loro seno una improprietà che conduce al materialismo. A ragion d'esempio, il dire che la sensazione si fa per via d'*impulso* del nervo nello spirito, esprime un'immaginazione ipotetica e materiale. Egli la nota nel Locke: « Il signor Locke afferma con « grande sicurtà che le idee degli oggetti esterni sono prodotte nelle nostre « menti *per impulso*, essendo questa l'unica maniera in che noi concepiamo « potere i corpi operare »; e mostra quanto sia questa ragione del Locke gratuita. È però da osservare, rispetto all'opinione del Locke su ciò, quanto il Reid medesimo soggiunge, cioè ch'egli ritrattò questa sentenza nella sua prima lettera al vescovo di Worcester, e che promise di rettificare il passo nella prossima edizione del *Saggio*. « Ma o per dimenticanza dell'autore, così « il Reid, o per negligenza dello stampatore, il passo rimane in tutte le « edizioni seguenti che io ho vedute » (*Essays on the powers etc.*, T. II. facc. 88). Osserva lo stesso valente Scozzese l'equivoco che danno le maniere di dire, *fuori o dentro della mente*, ed altre, le quali sono tolte dalla percezione estrasoggettiva de' corpi. Il *dentro o fuori dell'anima*, acciocchè abbia un valore esatto, non dee volor significare idee di luogo, ma dee solamente esprimere che sono *nel soggetto*, o non sono. Talora però sembrami, che il dottor Reid censuri con troppa severità qualche espressione, che tiene per mio avviso un senso vero anche tolta in senso proprio: come quella di *rappresentazione*, applicata alla mente. È vero che la parola *rappresentazione* si toglie il più a significare ciò che ci è posto e schierato davanti agli occhi nello spazio. Ma osservo, che quand'anco io mi chiuda nel solo mio pensiero, posso e devo concepire, che ciò che il mio spirito intelligente pensa, è a lui *rappresentato*: perchè in ciò cui pensa, il mio spirito non ha alcuna potenza; non pervade la cosa pensata, nè s'immedesima con essa, ma è da essa distinto: la cosa è nello spirito in modo che non si può confonder con lui: e questa maniera di essere nello spirito, parmi che venga talora bene espressa colla parola di *rappresentazione* ecc. Allo stesso modo parmi, che certe espressioni, che si affanno al senso della vista, si affacciano altresì all'intendimento, non come pure metafore, ma in senso proprio: chè c'è una specie d'analogia di operare tra queste due potenze, sebbene di natura interamente diverse.

ARTICOLO IV.

LINEA DI CONFINE TRA LA FISIOLOGIA E LA PSICOLOGIA.

995. La distinzione tra la *sensazione* e l'*impressione*, tra il nostro sentire soggettivo e ciò che noi vediamo e tocchiamo, cioè che percepiamo *estrasoggettivamente*, stabilisce la linea di confine tra la Fisiologia, e la Psicologia.

La Fisiologia e la Medicina non sono e non possono essere che il prodotto dell'*osservazione esterna*, cioè dell'osservazione che si fa mediante il tatto, la vista e gli altri sensi: la Psicologia all'incontro è il prodotto della *osservazione interna*, cioè di tutto ciò che passa nella nostra coscienza.

La Fisiologia e la Medicina riguardano il corpo come *oggetto* esterno; la Psicologia ha per iscopo lo spirito, ed il congiunto in quanto è *soggetto*.

La Fisiologia cerca di conoscere lo stato naturale del corpo nostro, i diversi effetti, a cui egli soggiace, la classificazione di questi effetti, la loro uniformità, o le leggi del suo operare. Ora tutti questi effetti, movimenti, modificazioni, leggi, a cui il corpo nostro soggiace, non sono che altrettanti *termini* del tatto, della vista e degli altri sensi, e oggetti dell'intendimento: il corpo dunque in queste scienze è considerato come cosa puramente esterna ed oggettiva.

Il medesimo si dica della Medicina: ella nota le mutazioni o modificazioni morbose del corpo nostro, e i rimedî che lo rimettono in istato di salute, mediante una continua *osservazione esterna*.

996. È vero bensì, che anche in queste scienze conviene aver riguardo a ciò che passa nella nostra coscienza; ma non è ciò lo scopo a cui esse tendono e in cui finiscono. Se rivolgono l'attenzione loro alle passioni dell'uomo, alla forza che esercita un'intensa applicazione dello spirito sul corpo, non è che per conoscere gli effetti di tali operazioni. Se queste scienze tengono conto dell'effetto che le diverse abitudini del corpo producono sull'animo e sulle facoltà intellettuali; ciò fanno per

rinvenire il modo di far prendere al corpo quello stato di prosperità, che il renda atto a servire allo spirito. In tutte queste ricerche il fisiologo ed il medico osservano il corpo mediante l'osservazione esterna, e però come puro *oggetto*.

Il psicologo all'opposto ha un'altra specie d'osservazione, cioè l'osservazione interna: i fatti della coscienza sono gli oggetti ne' quali si ferma la sua osservazione: considera l'*Io*, il soggetto: e se ha riguardo al corpo come *oggetto*, ciò non fa se non per la relazione che questo ha col soggetto: non finisce in esso; la coscienza dello spirito è lo scopo e l'argomento proprio della scienza, le altre cose tutte non sono a lei che mezzi ed aiuti.

997. Quindi si può conchiudere, che ov'anche il coltello anatomico giungesse a cercare ne' corpi degli animali le minime fibre, e s'inventassero de' microscopî quanto si può immaginare eccellenti, che mostrassero addentro l'intima tessitura de' corpi in un modo più perfetto d'assai che all'uomo non sia conceduto; con tutto ciò rimossa l'osservazione interiore de' fatti della coscienza, la scienza psicologica di tutte queste scoperte non profitterebbe un punto, non farebbe un passo avanti.

ARTICOLO V.

DE' SISTEMI CIRCA L'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO.

998. Fino a tanto che si considera il corpo come ci apparisce quando si fa termine esterno de' nostri sensi, è impossibile trovare la menoma somiglianza di lui collo spirito, e perciò nessuna possibilità d'una comunicazione tra queste due cose.

Anzi si può dimostrare, che parlando del corpo in questo concetto, ogni comunicazione tra lui e lo spirito è ripugnante e impossibile.

999. Ora io osservo, che s'ebbe sempre in costume di considerare il corpo sotto questo rispetto limitato: quindi filosofi di gran mente, vedendo quella assurdità e ripugnanza, che il corpo, quale egli si presenta a' nostri sensi esteriormente, abbia

comunicazione collo spirito, rigettando l'influsso fisico, ricorsero ad altri sistemi; tra' quali celeberrimi sono quelli delle cause occasionali del Malebranche, e dell'armonia prestabilita del Leibnizio.

Ma la necessità di questi sistemi venne unicamente prodotta da un'osservazione incompleta del corpo, cioè dall'aver considerato il corpo solamente com'egli apparisce a' sensi esteriormente, pe' quali egli si fa noto solo parzialmente in quanto è fuori di noi (1): mentre la questione esigeva ch'egli si considerasse come *consoggetto*, giacchè non si trattava che di sapere com'egli fosse insieme coll'anima soggetto delle sensazioni.

1000. S'immaginò falsamente che l'unione del corpo coll'anima si potesse concepire come un mescolamento di due fluidi, o l'intrusione e il commettimento di due solidi insieme: cose che sottostanno alla esperienza esterna, e possiamo esaminar cogli occhi nostri e toccar colle mani, e farci sopra molti sensibili sperimenti. Solo s'immaginò, che lo spirito fosse tanto sottile, che sfuggisse all'osservazione esterna anche degli strumenti; ma sempre supponendo, che esso e l'unione sua col corpo fosse e si facesse alla guisa delle cose visibili piccolissime, e quindi anche che cader potesse sotto l'osservazione de' sensi quando questi fossero stati sì fini da potere alla finezza degli oggetti convenire.

1001. In vece di tutto ciò, conveniva intendere, che non è la sola via dell'osservazione esterna quella che ci faccia conoscere il corpo; ma che c'è un'osservazione interiore, che pure alla cognizione del corpo ci conduce, per la quale il corpo apparisce assai diverso da quello che i sensi esterni ci presentano, con tutt'altre proprietà più intime, ed *essenziali:* egli in tal modo ci si rende noto come *materia* del sentimento fondamentale, e concausa del medesimo.

---

(1) Se tutto ciò che si percepisce co' sensi è fuori di noi, come si poteva spiegare un'azione fatta in noi, con ciò che è fuori di noi essenzialmente, e per l'ipotesi?

Conveniva dunque rientrare in se stessi, consultare la coscienza, e riflettere sul sentimento dell'*Io* esclusa ogni immaginazione esterna: e di qui cavare il concetto di quella congiunzione di che si trattava.

In tal modo è nel sentimento stesso che si avrebbe potuto trovare il corpo, secondo il pensiero di s. Tommaso, perchè è nell'anima che si fa quell'azione che ha un *modo* e un *termine* che si chiama *spazio.*

1002. Nel sentimento dunque dell'*Io* trovasi una forza diversa dall'*Io*, cui l'*Io* sente, e sentendola, stende la propria sensazione in un termine esteso.

Questo sentimento, al quale l'*Io* è tratto da una forza naturale (per la quale egli è passivo), è un fatto. Bisognava dunque considerare l'unione dell'anima al corpo come un *fatto* dato dall'osservazione sopra di noi medesimi: come un fatto primitivo, un fatto che è la nostra stessa natura: e allora le difficoltà d'ammettere quest'unione non si possono nè pure concepire, non hanno più alcun senso.

ARTICOLO VI.

RAPPORTO TRA IL CORPO ESTERNO ED IL CORPO CONSOGGETTO.

1003. La maniera dunque soggettiva, e la maniera estrasoggettiva di percepire, ci danno due concetti del corpo, non solo diversi, ma in qualche modo contrarî, il concetto di *consoggetto*, e il concetto di *estrasoggetto.*

E questa contrarietà nasce unicamente dalla limitazione di questi due concetti, per la quale l'uno esclude da sè ciò che forma l'altro.

Quindi quando il corpo si considera in questi due diversi concetti, si hanno delle proposizioni contrarie.

Tra queste posso addurre in esempio le due seguenti: il *corpo è nell'anima*, e l'altra *l'anima è nel corpo.*

Tutte due sono vere, ma si riferiscono ai due concetti opposti del corpo.

È vero che il *corpo è nell'anima*, nel concetto del corpo soggettivo, poichè il corpo in tal caso non è che un *agente* nell'*Io* (nell'anima).

È vero che *l'anima è nel corpo*, quando si considera il corpo come straniero al soggetto, e si considera l'anima negli effetti che produce in questo estrasoggetto.

1004. Dico negli effetti suoi: poichè ove si consideri l'anima in se stessa, ella è un *soggetto*, e non può esser mai termine sensibile, nè commisurarsi ad un luogo.

Quindi ove si consideri l'anima intelligente in sè (come soggetto), e si paragoni al corpo o all'esteso nasce una terza sentenza, che pure è vera, cioè che *l'anima non è in alcun luogo*, perch'ella è semplice.

Tutte queste distinzioni valgono ad annullare un gran numero di questioni difficili, che, senza correggere il parlare e ridurlo a proprietà filosofica, non possono essere mai terminate.

ARTICOLO VII.

SULLA MATERIA DEL SENTIMENTO.

1005. Favellando noi del sentimento fondamentale, siccome pure della parte soggettiva della sensazione che è una modificazione di lui, abbiamo detto non potersi dire con proprietà che il detto sentimento abbia un *oggetto*, ma sì una *materia* ov'egli termina.

All'operazione poi de' sensi aggiunto l'atto dell'intendimento, noi percepiamo degli *oggetti* esterni e imponiamo loro il nome di *corpi*. Ma ci accorgiamo, che tra questi corpi percepiti ve n'ha uno che è la *materia* del nostro sentimento, il quale perciò chiamiamo corpo nostro.

Ora qual differenza c'è tra *oggetto* e *materia?*

Questo è quello che giova diligentemente investigare.

1006. Il nostro corpo, sia nello stato naturale, sia modificato, in quanto è sentito dal nostro sentimento interiore, è *materia* di questo; in quanto è percepito dai sensorî speciali, è *termine*

come pure *stimolo* de' medesimi, ed *oggetto* poi dell'intendimento. Il che viene a dire, che la *materia* del sentimento è qualche cosa di mezzo tra il puro *soggetto* e il *termine* del senso: non è il soggetto senziente, ch'ella anzi è sentita; nè anche è un puro *termine* del senso stesso, chè il senso non esiste senza di lei.

1007. La prima differenza dunque tra *materia* ed *oggetto* di una potenza è questa, che l'oggetto non è necessario alla sussistenza della potenza; mentre la materia entra a costituir la potenza, poichè senz'essa, la potenza non si può più concepire.

Vero è, che l'uomo non vedrebbe, udirebbe, fiuterebbe, gusterebbe, senza luce, aria, olezzo, particelle saporifere, ma tolti questi stimoli, sussistono tuttavia e si possono pensare occhi, orecchi, nasi, palati, cioè organi sensitivi sani e perfetti, e però tali stimoli non sono *materia* de' sensorî, ma solo *termini* de' loro atti, e *oggetti* quando l'intendimento li ha percepiti.

1008. Non si può intendere a fondo questa differenza tra materia e oggetto, se non ricorrendo a un giusto concetto della *potenza*. Si dee sapere dunque, che ogni potenza è un *atto primo*, il qual atto poi, date le condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni. E quest'atto primo e costante si dice potenza rispettivamente agli atti secondi e passaggeri. Ogni potenza dunque dee essere una certa attività quasi direi infrenata, la quale, tolto via il freno, come arco incordato, scocca e ferisce. Tenendosi bene in capo questa nozione della *potenza*, si vedrà, che come ogni *atto secondo* ha bisogno d'un termine acciocchè sia fatto, così la *potenza*, o l'*atto primo*, ha pure bisogno del suo termine interno, senza il quale non può essere, nè pensarsi. E come la *potenza* è qualche cosa di stabile, mentre l'operazione della potenza è passeggera; così la potenza dee avere a termine cosa stabile, chè col suo termine essa rimane o perisce. Tolto dunque il termine per l'*operazione*, la potenza rimane; ma tolto il termine della *potenza*, questa non riman più.

1009. Ora la *materia* è appunto un termine stabile, proprio di certe potenze, che forma una cosa sola con esse. Ma poichè questo termine congiunto colle potenze contribuisce a costituirle, nè si può pensare da esse staccato, quindi in vece di chiamarsi semplicemente *termine* (vocabolo comune a ciò in cui finisce esteriormente l'atto), riceve quello di *materia*. Tuttavia non basta questo carattere della indivisibilità dalla potenza, a formare la *materia* d'una potenza; perchè ogni potenza ha un termine, ma non una materia.

1010. La seconda differenza dunque tra l'*oggetto* e la *materia* d'una potenza è questa, che l'oggetto, come tale non è passivo, nè passibile (1); mentre la materia della potenza si concepisce senza attività per se sola rispetto alla potenza, modificabile. Gli oggetti delle mie cognizioni non istimolano la mia mente, ma solo, informandola, si danno a conoscere; l'impressione della luce esterna è una cotale azione violenta, stimolo e termine che trae la mia sensitività all'atto della percezione sensitiva. E generalmente parlando, gli oggetti del conoscere tengono, rispetto alle potenze conoscitive, se non uno stato attivo, certo uno stato impassivo, una mera presenzialità, mentre i termini delle nostre potenze pratiche tengono uno stato passivo. Ora se il termine dell'*atto primo*, cioè quello che costituisce la stessa potenza, ci si presenta in uno stato impassivo e tutto presente alla stessa potenza che non fa che riceverlo, noi lo chiamiamo *oggetto* e non semplicemente termine, benchè anche sia tale;

---

(1) Si suol dire che un ferro battuto dal martello è l'*oggetto* dell'azione del martello, e così d'ogni altro termine su cui agisce una forza, o un'istrumento qualunque, e questo sembra conforme all'etimologia di *objectum* quasi contrapposto. Ma questa maniera di parlare procede dal modo col quale l'uomo concepisce questo fatto, onde la nozione d'obbietto viene aggiunta dall'intelligenza. Prescindendo da questo, i due strumenti materiali non *hanno* nulla fuori di sè: che se, per accidente cioè pel loro accidentale avvicinamento, le forze reciprocamente si collidono, si ha unione e contrasto di forza che si modificano, ma non *oggetti*, il cui concetto importa la medesimezza, o l'impassibilità.

e nè pure il chiamiamo *materia*, perchè un tal nome racchiude il concetto di passione o modificabilità. Lo chiamiamo ancora *forma* della potenza, cioè tale oggetto, che costantemente unito col soggetto, pone questo in un atto primo, cagione poi di molte operazioni, il qual atto si chiama *potenza*. Quindi è che l'*idea dell'essere universale* noi la dicemmo *forma oggettiva* dell'intelletto: e all'opposto il corpo nostro sentito noi lo chiamammo *materia* del sentimento, in quanto che egli è « un termine stabile dell'atto primo della nostra sensitività, privo di attività rispetto all'atto compiuto del sentire ».

1011. La *materia* però del sentimento fondamentale ha un terzo carattere e notabilissimo. Non solo essa, rispetto al sentimento compiuto, è un termine senz'attività, e colla *capacità* semplicemente di porgersi al medesimo in termine passivo; ma questa stessa capacità o *suscettività passiva* è assai imperfetta, poichè la materia resiste con una cotale *inerzia* a ricevere quello stato che l'attività del sentimento dar le potrebbe, e quindi il sentimento stesso trova un freno posto al suo perfetto operare. Nè dicasi che questa inerzia dee essere pure una forza rispetto al sentimento, contrastando col sentimento. Prima osservo, che il lasciarsi movere agevolmente, appartiene a perfezione, quando trattasi d'un moto che solleva a condizione di natura migliore. La capacità di ricevere miglioramento è una intrinseca attività. Al contrario dunque, l'incapacità di ricevere miglioramento è mancanza di quell'attività quasi direi seminale, di quella recondita virtù, che se non è, sviluppar non si può; quindi colla sua mancanza mette ostacolo alla perfezione che all'ente potrebbe venire comunicata. Non è dunque vera ed attiva resistenza quella che fa la *materia* al sentimento, ma è incapacità, inerzia. Nè queste riflessioni vengono da speculazioni astratte, ma descrivono la *materia* del sentimento siccome ella si porge ad un'attenta osservazione. Poichè l'osservazione ci mostra, che il sentimento fondamentale non si spande puramente in una estensione vota (per così dire), ma in una estensione dove prova certe resistenze, e se vuolsi, anco mutazioni e violenze, secondo stabili

leggi: le quali sono 1° quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo co' corpi esteriori, 2° e quelle che costituiscono il rapporto del corpo sensitivo (materia) coll'*Io*, coll'atto del sentimento. Ma più ancora che alla perfezione del corpo, attendasi alla perfezione del sentimento. Il sentimento sarebbe più perfetto, più ch'egli potesse avere il corpo perfetto e a sua voglia ubbidiente. Se dunque succedono delle alterazioni dannose nel corpo, e il sentimento ne patisce; sia pure che ciò mostri una forza nel corpo; ma tale che addebilita in tal caso il sentimento. Ora il sentimento colla sua materia forma una cosa sola, una sola potenza, come osservammo. Questa forza dunque della sua materia è la parte passiva ed imperfetta di questa potenza, non la formale e perfetta; ed è per ciò massimamente, che il corpo nostro in quanto è da noi sentito chiamasi *materia* del sentimento fondamentale (1).

(1) Conviene bene distinguere il *principio* dal *termine* dell'atto. Per quanto sia difficile a concepirsi, è però un fatto innegabile, che il principio può essere *semplice*, mentre il termine dell'atto è molteplice, o esteso. Quindi la estensione, nella quale si diffonde col suo termine la sensazione non fa già che l'*Io*, principio che sente, sia meno semplice; come le ragioni palmari da me accennate (672-691) non lasciano dubitare. Questa osservazione però sfuggì al Malebranche, e fu cagione ch'egli non vedesse la possibilità della comunicazione dell'anima col corpo. Nella disputa coll'Arnaldo, questi ebbe luogo di fargli la seguente bella osservazione, nella quale però si vede la solita confusion di concetti tra le sensazioni e le idee, o sia tra la percezione sensitiva e l'intellettiva. L'Arnaldo dice così: « Nulla per vero a me sembra « tanto strano, quanto il dire che i corpi sono troppo grossi da poter essere « veduti immediatamente dall'anima nostra. Poichè si avrebbe ragione d'ad« durre la grossezza e imperfezione de' corpi, ove si trattasse di renderli « *conoscenti*. Ma trattandosi solo d'essere *conosciuti*, che può nuocere a ciò « l'imperfezione delle cose materiali? *Conoscere* è senza dubbio perfezion « grande in colui che conosce; e quindi ciò che sta nel più basso gradino « della intellettiva natura, è cosa senza confronto più grande e ammirabile « di tutto ciò che v'ha di più perfetto nella natura corporea. Ma *essere co« nosciuto* non è che un semplice nome per l'oggetto conosciuto, e basta a

1012. Alle quali cose si presenta la seguente difficoltà. Nel corso di quest'opera io ho descritto il corpo come un agente sullo spirito, e che cagiona od eccita in lui il sentimento fondamentale. Come dunque la *materia* del sentimento fondamentale, che è pure il *corpo* stesso, si descrive qui come passiva e anche inerte rispetto all'azione di quel sentimento?

Ecco che cosa io rispondo.

In primo luogo, la *materia* del sentimento fondamentale non è il corpo con tutte le sue qualità: chè nella materia sua il sentimento fondamentale non percepisce il corpo che relativamente ai sensorî speciali in quanto egli si porge a termine passivo e inerte dello stesso sentimento; l'*attività* dunque che può avere il corpo a produrre il sentimento, non è compresa nella *materia* del sentimento: e per vedere come ciò possa essere, si rifletta a quanto segue.

1013. « Una forza la quale operi in un dato modo sopra un ente, può trarre questo ente in un cotale atto, che termini appunto in quella forza che l'ha eccitato e promosso, sicchè questa forza diventi passiva rispetto a quell'atto, del quale fu pur la prima cagione: e può ancor eccitarvi un atto che termini fuori di essa ». Consideriamo il primo di questi due casi.

Non posso io movere una forza, che mossa ricada sopra di me? Trattando un archibugio, talora resta ferita la mano che ha messo in moto quella terribile macchinetta. Ma questo via meglio si può applicare ad un agente spirituale, il quale si move per una mirabile spontaneità, come l'esperienza mostra; sicchè non ci ha tanto bisogno, ad eccitare lo spirito, d'una vera ca-

---

« ciò di non essere un puro nulla, poichè non v' ha che il nulla che sia « inetto ad essere conosciuto. Essere conoscibile è proprietà inseparabile del- « l'esistere, come l'esser *uno*, l'esser *vero*, l'esser *buono*; o anzi è la stessa « cosa coll'esser *vero* » (*Des vrais et des fausses idées*, C. X). La difficoltà del Malebranche nel suo fondo consisteva più nella difficoltà di essere *percepiti sensitivamente* i corpi, che di essere *conosciuti*. Tuttavia quanto riflette l'Arnaldo può valere in parte anche per la sensazione d'un ente sensitivo e intelligente.

gione, quanto d'un'occasione; chè quell'attività interiore rompe in atti spontanei, ove l'occasione e le condizioni richieste sien poste. Quindi nel corpo può essere una forza che tragga lo spirito all'atto del sentire, e può nello stesso tempo quest'atto del sentire (che è pur anco un'attività) riversarsi sul corpo come sopra suo termine necessario. E veramente, le leggi secondo le quali lo spirito si move prima al sentire a noi sono celate, od almeno a me. Ma tuttavia non è assurdo il congetturare che ci sieno, e che emaninino dalla natura stessa dello spirito. Chè in tutti gli enti dell'universo, che cadono sotto la nostra esperienza, noi troviamo costantemente quelle due cose; 1° che seguono nel loro operare certe leggi, 2° e che queste leggi non sono loro imposte arbitrariamente, ma escono siccome conseguenze dalla loro natura. Applicando la stessa osservazione allo spirito, non è fuor di ragione il pensare, che la natura attiva di quest'ente sia quella d'operare, ovechè certe condizioni del suo operare si trovino. Ora è condizione necessaria del sentimento fondamentale l'esistenza del corpo organizzato, come apparisce dall'analisi dello stesso sentimento. Potrebbe dunque essere, che, dato il corpo così disposto, l'unione ed il sentimento seguisse per una legge della stessa natura dello spirito. Quello però che riman certo di tutto questo ragionamento si è, che il corpo può essere passivo rispetto al sentimento fondamentale, sebbene egli sia quello che a principio originò e promosse quel sentimento, o certo ne fu condizion necessaria. Ora il corpo, solo considerato sotto questo rispetto, chiamasi *materia* del sentimento. L'attività che move lo spirito a sentire, è il *principio* del sentimento; il corpo da lui investito è la materia e termine insieme del medesimo. Sebbene dunque noi, consultando la nostra coscienza, possiamo accorgerci d'esser passivi nel sentire, da un'attività esterna che agisce in noi; tuttavia questa attività non può come tale, essere la materia del sentimento. Il che può farci una strada ad intendere quella distinzione che gli antichi talor ponevano tra *materia* e *corpo*.

1014. In secondo luogo si osservi, che sebbene il *corpo* possa ricevere in sè quell'attività sullo spirito, tuttavia si suole osservare in lui meno quella recondita attività sullo spirito, che le altre qualità de' corpi, massime l'*estensione* e l'*inerzia*.

E affinchè maggiormente questo s'intenda si richiamino le seguenti proposizioni da noi prima dimostrate:

1° I vari modi di percepire i *corpi* ci danno percezioni diverse de' corpi per modo, che quelli sembrano *enti diversi*.

2° Questi *enti diversi* nascono *a)* parte perchè alla percezione de' corpi si mescola molto del soggettivo, e questo mescolandosi in varie forme, fa uscirne varî *termini prossimi* della nostra percezione; *b)* parte perchè in un modo si scoprono certe proprietà del corpo, che in altro modo percepite rimangono occulte, il che fa parere il corpo un ente diverso. Così percependo il corpo esterno cogli organi nostri, noi non abbiamo del corpo che certe qualità cieche per così dire, e non percepiamo l'attitudine del corpo ad esser materia del sentimento, il che col solo sentimento stesso riconosciamo.

3° Il vocabolo *corpo* viene quindi a variare di significato, ora aggiungendosi colla mente nel significato di questo vocabolo ciò che da noi si percepisce in un modo, ora ciò che si percepisce in un altro.

4° Il significato più comunemente attribuito al vocabolo *corpo*, è ciò che percepiamo co' cinque organi ne' corpi esteriori, perchè questa *percezione* è facile ad essere avvertita, mentre la percezione che si fa col sentimento fondamentale, od anche colla sensazione soggettiva, è assai difficile ad *avvertirsi* e ben *distinguersi* (1).

Mediante tali osservazioni si può vedere ragione perchè nel significato volgare del vocabolo *corpo* non si soglia comprendere quella forza intima colla quale egli agisce sul nostro spirito,

(1) Oltracciò si rifletta che cogli organi esterni percepiamo delle qualità assolute e necessarie al corpo, sebbene di poca luce per intendere la natura del *principio corporeo*.

alla quale il nostro spirito reagendo produce l'unione. E per conoscere questo, si osservi che cosa succede nella sensazione acquisita dalla quale si trae il più l'idea di corpo, e per essa se ne inventa il vocabolo.

1015. Il corpo esterno che agisce sull'organo nostro, non fa che mutare in esso la sua forma sensitiva, o per dirlo in generale, produrvi un movimento. Lo spirito, dato quel movimento, sente una sensazione nuova. Ma sentendo una sensazione, non manda fuori di sè per questo un'attività del tutto nuova. La legge colla quale sentiva il suo corpo, era « di sentirlo in quello stato sensitivo (705 e seg.) nel qual si trovava ». Il corpo esterno agì sul corpo vivo, e mutò lo stato sensitivo; il principio sensitivo dunque, seguitando la sua azione, e la legge della medesima, sente il nuovo stato dell'organo. Ora in questo fatto non ci fu alcuna azione radicalmente nuova del corpo sullo spirito: non ci fu che un'azione de' due corpi tra loro, cioè del corpo nostro col corpo esterno: i quali due corpi nella loro mutua azione tennero non delle particolari leggi, ma le leggi meccaniche, fisiche, chimiche, comuni a tutti i corpi anche inanimati. Lo spirito dunque in questo fatto non si congiunse ad alcun nuovo corpo: nessun nuovo corpo agì su di lui: l'azione del corpo proprio su lui era precedente, non si prese di questa alcun nuovo sperimento. Da ciò si vede che nella sensazione acquisita tutta l'azione de' corpi che si può notare e percepire non è che *azione esterna*, quale esercitano i corpi esterni tra di loro. Non essendo dunque compresa nella sensazione l'azione che il corpo nostro fa sullo spirito, questa non viene associata generalmente al vocabolo *corpo*, ma solo gli viene attribuita l'azione estrasoggettiva de' corpi tra loro secondo le leggi meccaniche, fisiche e chimiche. Ora questa esclusione conferisce a far sì che nella parola *corpo* non si ravvisi alcuna attività sullo spirito.

1016. In terzo luogo, quell'*attività* che noi abbiamo attribuita al corpo, non emana dalla stessa natura del corpo volgarmente preso, il che si dee molto attentamente considerare.

Questa ragione basta a giustificare il senso comune, il quale non suole racchiudere nel significato del vocabolo *corpo* quel l'attività di che favelliamo; e però il nome di *corpo* in generale non presenta alcuna attività, massime sullo spirito nostro.

1017. E a veder ciò, esaminiamo l'indole dell'azione de' corpi, sia tra loro, sia in sullo spirito nostro.

I. Il *movimento* non è essenziale ai corpi, ciascun corpo lo riceve dal di fuori di sè. Ora l'azione che fanno i corpi *esteriori* sui nostri organi, è tutta, quanto sembra, veniente dal movimento. La *resistenza* non è altra cosa che il compartimento del moto nelle parti del corpo. L'*aderenza* delle parti non presenta se non una legge che determina il numero delle parti tra le quali il moto deve esser diviso. L'azione dunque de' corpi esterni sul nostro, siccome noi siamo soliti di sperimentarla, è un'attività dal corpo ricevuta, e non propria ed essenziale al corpo stesso. Quindi il corpo, rispetto a quest'attività di moversi, è veramente *passivo*, in quanto egli non fa che ricevere e comunicare ciò che ha ricevuto (il moto).

1018. II. Veniamo all'azione del corpo nostro sullo spirito. Sembra evidente, che anche questa azione non sia compresa nella natura di corpo (estrasoggetto), e che egli la riceve da un principio fuori di lui. Se fosse essenziale al corpo l'attitudine di potere agire sullo spirito, ogni corpo si dovrebbe concepire animato. All'opposto il comune concetto di corpo non contiene quest'animazione. Il corpo dunque sebbene *agisca* in sullo spirito, non agisce per un principio attivo che abbia in sè per natura, che gli appartenga come puro corpo, ma per un'attività ricevuta. Quindi rispetto a quest'attività il corpo è un *ente inerte* e *passivo*, che riceve e non dà (1).

In quarto luogo, la riflessione seguente mi sembra più importante al nostro uopo di tutte quelle che ho fatte fin qui.

---

(1) Di qui s. Tommaso trae la dimostrazione che l'anima è cosa diversa dal corpo, *S.* I, LXXV, I.

Il *corpo*, abbiam detto, non ha nella sua natura di corpo, secondo il concetto comune, l'*attività* di agire sullo spirito, ma egli la riceve. Or non potrebbe riceverla dallo spirito stesso? Non abbiamo noi veduto, che « un ente può eccitare in un altro tale attività, che questo venga ad agire appunto su lui stesso che la eccitò? » Questa osservazione che abbiamo applicata all'azione del corpo, non si può assai meglio applicare all'azione dello spirito?

1019. La meditazione su questa questione mi rende probabile il seguente risultamento:

I. Lo spirito umano nella sua azione è determinato a certe condizioni: una di queste, per certa specie d'azioni, è quella dell'esistenza d'un corpo organizzato e a lui accomodato. Il che non richiede ancora alcuna azione dalla parte del corpo, ma solo un dato stato del medesimo, che non può dare a se stesso, ma riceve da fuori.

II. Accomodato lo spirito al corpo perfettamente organizzato, sembra che lo spirito, avendo con ciò la condizione necessaria per fare la specie di azione accennata, agisca con questo corpo, e lo metta in quell'attività che si dice *vita*; per la quale il corpo acquista le ultime proprietà de' corpi viventi.

III. Quest'attività dal corpo ricevuta è tale, che alla sua volta reagisce in sullo spirito, e trae lo spirito all'atto del sentimento fondamentale.

IV. Il sentimento fondamentale pervade il corpo e il fa sua *materia*, cioè sua sede, suo modo di essere, sua estensione.

V. Il corpo, in questo stato di *materia* del sentimento, ritiene della sua inerzia, sicchè rimane soggetto all'azione degli altri corpi esterni. Al mutarsi quindi della *materia sentita*, mutasi il sentimento, non già per una nuova azione della *materia* sullo spirito, ma per la legge a cui è astretto lo spirito di finire il suo atto alla sua materia, che è termine passivo dell'atto.

PARTE SESTA.

CONCLUSIONE.

CAPITOLO I.

EPILOGO DELLA TEORIA.

1020. Le potenze originali dell'anima sono due: un senso per le cose particolari ed un senso per le cose universali (1).

Il senso per le cose particolari costituisce la potenza che si chiama più comunemente *sensitività*, e il senso per le cose universali costituisce la potenza che si chiama più comunemente *intelletto* (2).

1021. Ogni potenza è un atto primo particolare, e vien costituita da un termine inerente a lei essenzialmente, che si

(1) Già ho dichiarato che si deva intendere per *cosa universale*, al n° 107 e segg. Non è che v'abbia cosa che possa essere *universale in se stessa*; ogni cosa, in quanto è, è singolare, e determinata. Un *universale* dunque non significa se non tale cosa, colla quale se ne conoscono molte, anzi un numero indefinitamente grande. L'*universalità* dunque non è che un *rapporto*, nè può cadere propriamente in altro che nelle *idee*, chè le *idee* sono cose, siccome abbiamo veduto, con ciascuna delle quali noi conosciamo un numero indefinito di altre cose, sotto il qual aspetto d'idea si chiama *specie*. Vero è, che sembra da prima, che oltre le idee, v'abbia qualche altra cosa che dir si possa in questo senso *universale*: un *ritratto* sembra *universale* perchè è rappresentativo di tutte quelle persone ch'egli somiglia. Ma è un inganno: il ritratto non ha questa proprietà dell'universalità, se non in quanto l'*idea* gliela aggiunge. È l'*idea* del ritratto quella per la quale la mente, del ritratto e delle persone che al ritratto somigliano, fa una cosa sola, cioè paragona, e trova una somiglianza: questa somiglianza non esiste nel ritratto, ma in quell'una *idea* colla quale fu pensato il ritratto e le persone a questo simili. L'unità dunque di quell'idea è ciò che costituisce la similitudine che possono avere le cose tra loro, come nel caso nostro il ritratto colle persone Ved. n° 177.

(2) Noi abbiamo ridotto la potenza d'intendere ad un *senso primitivo*, nn. 553-558.

chiama *materia* se rispetto alla potenza è *passivo*, e si chiama *forma* se rispetto alla potenza è *impassivo* ed *oggetto*, sicchè ponga colla sua presenza il soggetto in quell'atto che costituisce la potenza (1006 e segg.)

Il termine essenziale della sensitività è sua *materia*, mentre il termine essenziale dell'intelletto è *oggetto* e *forma* del medesimo (1010 e 480-485).

1022. La sensitività è *esterna* o *interna:* l'*esterna* ha per termine essenziale il corpo, materia corporea estesa: l'*interna* ha per termine il sentimento dell'*Io* e l'idea (473-479 e 630-672).

Ciò che costituisce dunque la potenza della *sensitività esterna* è il sentimento fondamentale del proprio corpo (721-728.

Ciò che costituisce la potenza della *sensitività interna* è il sentimento dell'*Io* semplicemente (692-720).

Ciò che costituisce la potenza dell'intelletto è il sentimento che percepisce l'idea dell'essere universale (480-485).

1023. Tolta via la *materia* della sensitività, non rimane più l'*ente sensitivo:* tolta via la *forma* dell'intelletto, è tolta questa potenza, ma rimane ancora il concetto di un *ente sensitivo*. Quindi l'*idea dell'essere in universale* è vero oggetto appreso, e distinto dall'ente sensitivo; ma il termine della sensitività è un costitutivo dell'ente sensitivo, e non potendosi da lui distinguere, non può ricevere il nome d'oggetto (1010 e segg. e 409-429).

1024. La percezione e l'intuizione esigono qualche cosa di distinto dal soggetto percipiente, e quindi è essenzialmente estrasoggettiva; la sensazione non esige che una *materia* (449 *n*. e 742-752). Quindi l'intelletto è un'*intuizione;* ma la sensitività non è che un *primitivo sentimento.*

1025. Nel nostro fondamental sentimento esistono tutte queste potenze avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me col mio corpo (sensitività), e l'intelletto.

Questo sentimento intimo, e perfettamente *uno*, unisce la sensitività e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività, quasi direi, una vista spirituale (razionalità), colla quale ne vede il rapporto: questa funzione costituisce la *sintesi primitiva* (528-555).

Se noi consideriamo più generalmente l'attività nascente dall'unità intima del sentimento fondamentale, in quanto cioè l'*Io* è atto a vedere i *rapporti* in generale, ella è la *ragione*, e la *sintesi primitiva* diventa la prima *funzione* della ragione (622 e 480-482).

Se la riguardiamo sotto il rispetto speciale dell'unione ch'ella fa d'un predicato con un subietto, prende il nome di *facoltà di giudicare* (338).

1026. La *sintesi primitiva* è quel giudizio col quale la *ragione* acquista la *percezione intellettiva.*

A niuna operazione noi ci leviamo, se non datoci un qualche stimolo, o *movente.*

La *sensitività esterna* è la prima potenza tratta alle sue operazioni dagli stimoli de' corpi esteriori sui nostri organi (514 e seg.).

La *sensitività esterna* eccitata dai detti stimoli, accusa alla nostra coscienza una passività non veniente dal corpo nostro, ma un corpo staccato da noi. Allora il nuovo sentimento, cioè la modificazione del sentimento fondamentale fatta termine di un'azione esterna, diventa *percezione sensitiva*, mentre prima era puramente sentimento, e percezione fondamentale per la quale l'anima è unita al corpo (630-691).

1027. Quindi la *materia prima* delle cognizioni umane somministrata dalla *sensitività* consiste

1° in un sentimento dell'*Io* percettivo del corpo (sentimento fondamentale),

2° nelle sensazioni o modificazioni di questo sentimento,

3° nelle percezioni sensitive de' corpi.

1028. Quando la ragione considera queste cose in relazione coll'*essere* in universale, e produce le *percezioni intellettive*, ella aggiunge a quelle particolari affezioni del nostro spirito l'*universalità*, e quindi sotto questo aspetto si denomina la *facoltà di universalizzare:* sono proprî di questa peculiar potenza tutti gli *atti diretti* della ragione (490-500).

Gli *atti riflessi* appartengono alla *riflessione*, che è un'altra *funzione* della *ragione* (487-489).

1029. Gli oggetti della riflessione sono tutti gli atti del nostro spirito in quanto egli è ragionevole, e i termini di questi atti: alquanto impropriamente però si dice talora *riflessione* l'applicazione diretta dell'intendimento sulle sensazioni (511 *n.*).

Quindi gli oggetti della *riflessione* consistono,

1° in un sentimento dell'*Io* percettivo dell'idea dell'ente in universale,

2° negli atti della facoltà d'universalizzare,

3° negli atti della riflessione e ne' suoi termini o risultati.

La *riflessione* ha due operazioni, la *sintesi* e l'*analisi;* scompone ed unisce (490 e segg.).

All'*analisi* appartiene la facoltà d'*astrarre* (494 e segg.).

1030. Gli stimoli esterni movono la *sensitività esterna;* gli istinti fisici movono a principio la *fantasia,* e suscitano la facoltà d'*universalizzare.*

Le immagini corporee svegliano la potenza di dividere le idee dalle percezioni.

Il linguaggio solo, ricevuto dalla società, può trarre al suo atto la facoltà delle *idee astratte,* e dar con essa all'uomo il dominio delle proprie potenze, l'uso della *libertà* (483 e segg.).

1031. La *libera attività*, ossia il dominio delle proprie potenze acquistato dall'uomo mediante le idee astratte somministrate dal linguaggio, vale a dar moto finalmente a tutte le sue potenze, e apre libero il campo all'indefinito sviluppamento delle varie facoltà umane.

CAPITOLO II.

IN CHE STATO FU TROVATA DALL'AUTORE LA DOTTRINA DELL'ORIGINE DELLE IDEE.

1032. V' ha una *cognizione popolare* ed una *cognizione filosofica,* come sì bene distingue s. Tommaso.

Ho già dimostrato la relazione che tiene quest'opera colla *cognizione popolare:* ella non è, nè ha cura d'essere che lo sviluppamento d'una sentenza popolare (n° 1 e segg.).

Ove mi si è data innanzi l'occasione, ho anche cercato di mostrare la relazione ch'ella tiene colla *cognizione filosofica:* ho additato le buone cognizioni de' filosofi che mi hanno preceduto, e delle quali io ho approfittato. Ma per rendere maggiore giustizia ai medesimi, voglio qui in fine aggiungere alcune altre parole.

1033. Molti savî, da me nominati nel corso di quest'opera, hanno intraveduto l'importanza dell'*idea dell'essere* in universale, e l'intima ed essenziale congiunzione di quest'idea colla nostra mente. Nella filosofia moderna trovo che il Malebranche fu uno di quelli che meglio videro questo vero importante. « La presenza, egli scrive, chiara, intima e necessaria — dell'ente, inteso in un modo *indeterminato,* dell'ente *in genere* innanzi « alla mente umana, agisce in essa più fortemente che non sia « la presenza di tutte le cose finite che a lei si offrono. Non « può avvenir mai ch'ella cacci da sè quell'idea *generale* dell'ente » (1). E ciò che è singolare si è il vedere come questo insigne Cartesiano siasi pure accorto che il pensare all'ente è più essenziale al nostro spirito che il pensare a noi stessi; verità fuggita al Cartesio (2), ed opposta a tutto il fondamento

(1) Lib. III, c. VIII.

(2) Il Cartesio fu giustamente tassato di petizione di principio nello stabilire il criterio della certezza. Prima disse: « La percezione chiara è il criterio della certezza »; e con questo suo *criterio* trova l'esistenza di Dio. Poi dice: « La percezione chiara mi potrebbe ingannare, ma l'esistenza di Dio è la ragione per la quale quella non mi può ingannare, perchè ella viene da Dio, e questi non mi può ingannare ». Sembra impossibile che la mente maravigliosa del Cartesio non siasi accorta che qui v' ha un circolo manifesto. Ma quanto l'errore è più aperto e necessario nel sistema cartesiano, tanto è più valido argomento dell'erroneità del medesimo. Il Cartesio conobbe che la percezione di sè soggetto, avea bisogno di qualche altra cosa per essere autorevole, e che in sè non conteneva necessariamente l'infallibilità. Quest'appoggio, di che veramente abbisogna la percezione soggettiva, è l'*idea dell'essere*, che ha essenzialmente in sè l'*oggettività* e la *necessità*. Ma non conoscendo il Cartesio questo vero, ricorse all' idea di Dio. In questo

della cartesiana filosofia; poichè soggiunse così: « Può in vero « alcuno non pensar di sè qualche spazio di tempo; ma non « credo che alcuno possa stare un solo istante senza pensare « dell'ente: anzi pure in quel tempo nel quale noi crediamo « di non pensare a nulla, in quello appunto siam pieni dell'idea « vaga e generale dell'ente » (1). Nè a questo valentuomo fu ignota la solita obbiezione che si suol fare da' volgari e novizî in filosofia, i quali, avendo ancor poco riflettuto sopra di se medesimi, sono presti di dire, che « se noi pensassimo continuamente all'ente, il sapremmo pure »; anzi a questi il Malebranche diede quella stessa risposta che noi abbiam data in sull'orme di tutta l'antichità, dimostrando, che l'obbiezione nasceva da poca osservazione, e dal confondere in un solo due fatti ben distinti nella coscienza, cioè, 1° l'atto del nostro spirito, 2° e l'avvertire di quell'atto: il che lo stesso Malebranche dice con queste parole che seguitano alle surriferite: « Ma posciachè le cose che a noi sono molto famigliari e poco c'im« portano, non eccitano con vivezza la nostra mente, nè la « spingono a badarvi; e quell'idea dell'ente, tuttochè grande, « vasta e vera sia, a noi è sommamente famigliare, e sì poco « ci tocca che stimiamo di non percepirla; perciò a quella noi « non rivolgiamo l'animo nostro, e lei appena esister crediamo, « nè trar l'origine altronde, che dal confuso ammassamento di

---

fatto il Cartesio errò in due modi; 1° per aver dedotto dalla *percezione* ciò che giustificar dovesse la percezione, il che forma un circolo, 2° e per essere ricorso all'idea dell'*essere primo* e *sussistente*, in luogo che all'*essere comune*. Questo secondo errore avviò il Cartesio sulla via della sua dimostrazione *a priori* dell'esistenza divina, che nel modo ond'egli la presenta è un abbaglio, come dicevamo; poichè tutta si appoggia sopra l'equivoco del prendere un'idea dell'essere per l'essere stesso sussistente. Per altro gli sforzi e gli errori del Cartesio provano la necessità dell'*idea dell'essere* da noi ammessa, altrettanto quanto la proverebbe l'autorità del Cartesio s'egli avesse ciò asserito manifestamente.

(1) Ivi — Questa è l'osservazione medesima che fece l'autore dell'*Itinerario*, come già sopra abbiam veduto.

« tutte le idee speciali, benchè all'opposto in essa solo e per « essa sola tutti gli enti specificamente noi percepiamo » (1). Quanto non sembra quest'uomo prossimo a cogliere quel filo che trae dall'intricatissimo labirinto delle idee! egli l'ha in mano e non se ne avvede. Invece di dire con s. Tommaso, che quell'idea dell'ente è un lume creato, egli vuole che sia Dio stesso: indi l'errore. Fino a questo passo egli era proceduto con una osservazione fina dell'umana natura, con una logica accurata: qui il suo metodo l'abbandona, e sull'ali dell'immaginazione travalica l'immenso spazio che corre tra la creatura e il Creatore. Ma non avea detto egli medesimo, che quell'idea dell'ente è un'idea *vaga?* che è l'idea dell'*ente indeterminato?* che è l'*ente in genere* (2)? Ora l'idea di Dio non è vaga: quest'ente è infinito bensì, ma non *indeterminato:* finalmente egli non è l'*essere comune* delle cose, molto meno l'*essere in genere*, ma è l'essere primo, certo, compito, fuori di tutti i generi: questa distinzione tra l'essere universale ideale, e l'essere sussistente, è una verità conservata nel deposito delle cristiane tradizioni che non si dovea ignorare da un tant'uomo nè trascurare.

1034. È noto che il Tommassini prevenne in Francia il Malebranche nel suo sistema. Un italiano meditava contemporaneamente le cose stesse, voglio dire il Padre Giovenale dell'Anaunia (Val di Non) nel Tirolo italiano. Questo cappuccino dottissimo, poco conosciuto (3), pubblicò un libro scritto in latino, dove

(1) Ivi.

(2) San Tommaso e s Bonaventura dicono con somma proprietà, che Iddio non è l'essere comunissimo, ma l'essere supremo ed assoluto. È facile accorgersi che il Malebranche avea ricevuto dal suo secolo un po' di disistima per gli autori di quella età, e vorrei quasi dire per gli autori un po' più antichi del Cartesio, dove s'eccettui sant'Agostino dondo avea tratto anche il Cartesio.

(3) L'opera del cappuccino tirolese fu stampata in Augusta con questo titolo: *Solis intelligentiae, cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inexstinguibile illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum etc.*,

proponeva appunto il sistema, che sotto la elegante penna del Malebranche levò sì grande rumore pel mondo: e io devo dire, per amore del vero, che messe a confronto le due opere, ho ritrovato che in quella del P. Giovenale la dottrina è presentata con assai maggiore ampiezza e moderazione. L'autore non ignora e non trapassa le difficoltà da me accennate contro il Malebranche: restringe ed acconcia il significato delle sue espressioni per modo, che non ripugnano alla grande tradizione della cattolica verità, e procede per la via battuta da' Padri, cercando continuamente di conciliare ciò che insegna sopra di ciò s. Agostino, co' sentimenti di s. Tommaso.

1035. E prima di tutti questi, i Platonici rifiorenti in Toscana sotto la grand'ombra Medicea, s'erano sollevati a sentire l'importanza dell'idea dell'essere dietro a' vestigi dell'antichissima filosofia. Marsilio Ficino, che può dirsi il loro capo, chiaramente insegna che la nozione dell'ente è inserita in tutti gli uomini; ed è notabile la ragione colla quale egli prova questa verità; « poichè, « egli dice, tutti gli uomini *giudicano* quello non essere in modo « alcuno, questo essere in modo più imperfetto, e quest'altro « in modo meno imperfetto » (1). E il bisogno dell'idea dell'es-

---

per P. Juvenalem Anauniensem ord. capuccinorum. Augustae Vindelicorum, Typis Simonis Uzschneideri reverendiss. ac altiss. Principis et Episcopi Augustani typographi, Anno MDCLXXXVI. È singolare, che il P. Giovenale è morto nell'anno 1713, e quindi poco prima del Malebranche. Quest'opera può essere stato il primo seme di quelle dottrine che poscia più tardi svilupparono ed illustrarono i due Padri Minori Riformati Ercolano e Filibert. E chi volesse qualche maggiore notizia del Padre Giovenale, potrebbe vedere la *Biblioteca Tirolese* di Jacopo Tartarotti accresciuta dal Todeschini e stampata in Venezia l'anno 1733, o le *Memorie storiche della Città e territorio di Trento* del Conte Francesco Barbacovi, Vol. I.

(1) Prima di tutti merita d'esser letto il libro del cardinale di Cusa intitolato: *De apice theoriae*. Il Tommassini bevve al fonte del Ficino, e lo reca in prova delle sue opinioni. È comune a questi due valentuomini la dottrina seguente, che conviene a capello con quella da me esposta « *L'essere* « talmente risplende, che non si può pensar che non sia — PER L'ESSERE

sere per *giudicare* è appunto la via per la quale noi siamo pervenuti a fermare la necessità di quella idea concreata e all'altre tutte precedente. Se non che questo pensiero fecondo, il Ficino nol prende a sviluppare, e gli dà quella stessa importanza che a tanti altri che meno rilevano; ed oltracciò i Platonici generalmente corrono in quella stessa confusione che ho notata di sopra, tra l'idea dell'esser comune o dell'esser in potenza, e l'idea dell'essere primo e attualissimo, e trasformano la ragione umana nella essenza divina.

1036. Agli scolastici non furono già ignote le verità di che noi parliamo; e i molti luoghi recati da me di autori della Scuola lo dimostrano. Non sembra tuttavia che si sieno molto applicati nell'esaminare il nesso de' veri che conoscevano, e quindi non riuscirono a dare al sistema sull'origine delle idee tutta quella semplicità e nettezza di cui era bisognevole. Quindi per molti di essi le *prime notizie* uscivano d'una sorgente recondita ed oscura, o che tutt'al più vagamente e con parole metaforiche descrivevano, o pure le dichiaravano una specie d'istinto. E in questo modo Dante intese la sentenza scolastica, e la riferì ne' seguenti versi:

« SI CONOSCONO L'ALTRE COSE, MA L'ESSERE SI CONOSCE PER « SE STESSO » (Tommass. *Tract de Deo Deique propriet.* L. I, c. XIV, art. 1). Il Cardinale Gerdil manifestò la stessa opinione nella sua celebre opera contro il Locke, e in difesa del P. Malebranche. Ciò che è sfuggito a tutti questi autori si fu, per quanto mi sembra, la grande distinzione tra l'*essere in potenza* (idea, essenza dell'essere), e l'*essere in atto* (Ved. n° 530 e segg.); mediante la quale distinzione s. Tommaso (S. I, II, 1) dimostra che Iddio non è tra le cose note per se stesse. Questi dicono: « L'essere non si può pensare privo dell'essere: dunque l'essere esiste ». Qui c'è equivoco nella parola *essere*. Se per essere intendete l'*essere ideale*, certo non potete pensarlo senza che sia, e che sia necessariamente, ma non dovete confondere l'*essere ideale* coll'*essere sussistente*. Tuttavia nel ragionamento del Ficino e del Tommassini, che è anche quello del Cartesio e di s. Anselmo, e del quale in s. Agostino e in molt'altri antichi sono le tracce, trovasi un elemento vero e profondo, che mi riserbo di dichiarare in luogo opportuno.

« Ogni forma sustanzïal, che setta
« È da materia, ed è con lei unita,
« Specifica virtude ha in sè colletta;
« La qual senza operar non è sentita,
« Nè si dimostra mai che per effetto,
« Come per verde fronda in pianta vita:
« Però, là onde vegna lo 'ntelletto
« Delle prime notizie, uomo non sape,
« E de' primi appetibili l'affetto,
« Che sono in voi, sì come studio in ape
« Di far lo mele: e questa prima voglia
« Merto di lode, o di biasmo non cape » (1).

1037. E questo far venire le prime notizie da un fonte oscuro, da un istinto cieco, da una legge della natura umana, senza più, è quella dottrina a cui ricadde finalmente tutta la moderna filosofia dal Reid al Galluppi: poichè il Reid introdusse una misteriosa suggestione della natura; il Kant, tornando anche alla frase scolastica, alcune forme nella stessa natura: e queste due sentenze furono riavvivate, poco tempo fa, in Francia, ove due opposte parti sembrano intente a trar profitto da uno stesso principio di fede cieca ed istintiva, onde tutte le prime notizie all'uomo derivino: e finalmente in Italia, il Galluppi che confutò acutamente l'errore di tutti questi, ritenne però la denominazione di *soggettive* per le idee dell'*unità*, dell'*identità* e d'altre tali, quasichè dal soggetto medesimo uscissero e traessero l'esistenza. Ma se le *prime notizie* non sono al tutto indipendenti dal soggetto, e non hanno un'oggettiva esistenza; tutta per mio avviso è scossa da' suoi fondamenti la scienza umana, e la certezza non è più, e lo scetticismo, sistema impossibile da una parte, dall'altra è irreparabile. Il perchè a porre una base ferma alla umana cognizione ed all'umana certezza, io non vedo che quest'unica via, di stabilire, che un oggetto

(1) *Purg.* XVIII. — La similitudine dell'ape è tolta da Arist. *Metaph.* I, 10.

hanno i nostri pensieri necessario, universale, dall'uomo e da ogni creatura indipendente: e questa è la teoria da noi esposta dell'idea concreta dell'essere.

CAPITOLO III.

VIA, ONDE LO STUDIOSO PUÒ VENIRE IN POSSESSO DELLA TEORIA ESPOSTA DELL'ORIGINE DELLE IDEE.

1038 Nulladimeno non è così agevole cosa a bene intendere l'esposta Teoria, nè si può fare da chicchessia col puro leggere il presente volume, non dandosi sollecitudine di osservare in se medesimo l'umana natura. E senza questa osservazione avverrà altresì, che altrui paia d'averne perfettamente ottenuta la cognizione, quando non avrà che franteso le nostre opinioni e formatosi di quelle un concetto tutto lontano dal vero.

Il perchè io credo non dover essere inutile che io additi qui in sulla fine una via facile, per la quale mettendosi, ciascuno, a cui un tale studio diletti, a buon termine sicuramente potrà pervenire: e questa consiste nel segnare quattro punti, ove tutto il nerbo ed il valore del proprio ingegno si rivolga: perchè chi avrà espugnato per così dire questi soli quattro punti, e se ne sarà fatto signore, troverà poi il cammino aperto e agevolissimo ad ispaziare sicuramemte in tutte l'altre parti della dottrina.

E non si dee credere che questi quattro punti sieno per avventura i più difficili nè i più misteriosi che dentro allo studio della natura umana si scontrino, ma sono quelli che conducono a dar fede alle verità più maravigliose. Ed ecco come ciò avvenga. Ad un vero di fatto, non si rifiuta dagli uomini dar credenza, eziandiochè egli sia inesplicabile e misterioso, quando pur essi n'abbiano conosciuto invittamente l'esistenza, mediante una sicura e propria osservazione. Ora i quattro punti accennati sono verità che, ben comprese, prestano questo servigio, di render l'uomo atto a portare la sua attenzione anche su di ciò che v'ha di più recondito ed occulto nello spirito

intelligente, e ad osservarlo per modo che non ne possa più dubitare.

1039. Questi quattro punti sono quattro distinzioni, le quali possono costituire il segno a cui distinguere quelli che avranno asseguito l'esposta sentenza sull'origine delle idee, da quelli che non l'avranno asseguita, ma forse tracorsa; e sono le seguenti:

I. La prima è la distinzione tra la *sensazione* e la *percezione sensitiva* (740-748).

II. La seconda, la distinzione tra l'*idea* e il *giudizio sulla sussistenza* della cosa (402-409).

III. La terza, la distinzione tra la *percezione sensitiva* e la *percezione intellettiva* (961 e segg.).

IV. La quarta, la distinzione tra un *atto dello spirito*, e l'*avvertenza* dell'atto: per esempio, tra il sentire, e l'avvertir di sentire (548 e segg.).

Ora colui che è giunto a notar bene seco medesimo queste distinzioni, che sono altrettanti fatti dello spirito umano, e a rendersene facile e pronto l'uso e l'applicazione, ha certamente conseguito, o non può mancare di conseguire la genuina intelligenza della Teoria, che noi ci siamo affaticati, quanto più potemmo, di esporre in chiare parole, le quali possono forse avere la virtù di avviar l'altrui mente alla verità, ma non mai quella d'infondere la stessa verità.

FINE DEL VOLUME SECONDO.

INDICE